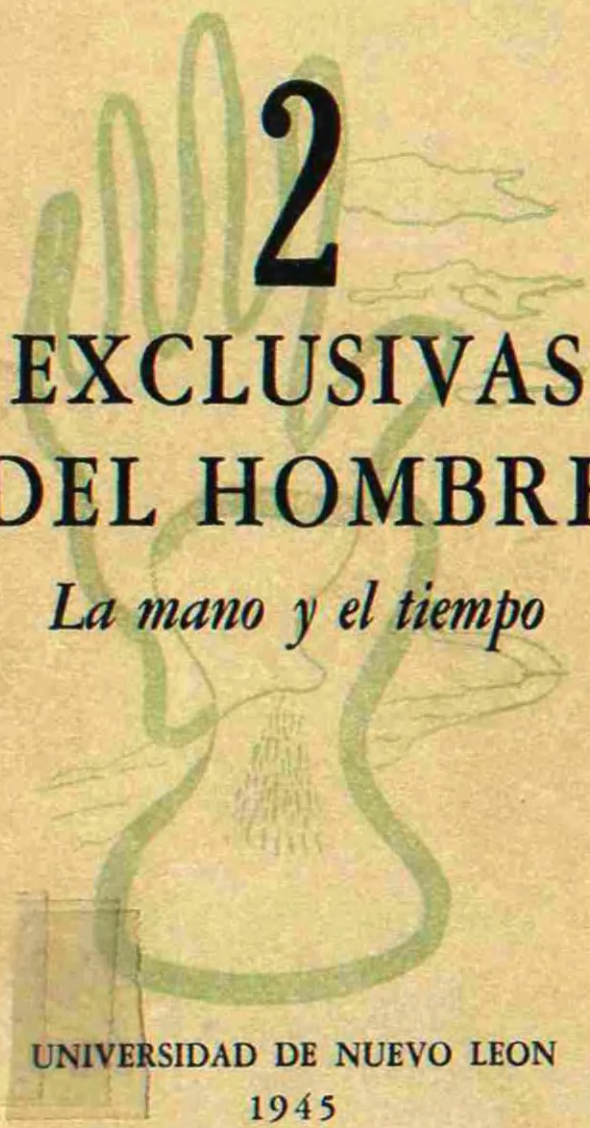
JOSE GAOS

2 EXCLUSIVAS DEL HOMBRE

La mano y el tiempo



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON
1945

Para el dr. Guillermo Cerda,
con el agradecimiento por su interés
de
José Lanz

2

Exclusivas del Hombre

LA MANO Y EL TIEMPO

Reservados los derechos de propiedad
conforme a la ley

Distribuído por el
FONDO DE CULTURA ECONOMICA
Pánuco, 63 - México, D. F.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON
Departamento de Acción Social Universitaria

JOSE GAOS

2

Exclusivas del Hombre

LA MANO Y EL TIEMPO

MEXICO
1945

A la innombrable

El contenido de este volumen es una serie de cinco conferencias dadas los días 27 de noviembre a 1º de diciembre de 1944 en la Universidad de Nuevo León. Las autoridades universitarias que me honraron invitándome a darlas, me manifestaron desde el primer momento su deseo de hacerlas objeto de una publicación. Debo a Monterrey atenciones considerables y repetidas, que no me permiten negar satisfacción a este deseo, aunque las conferencias no constituyan más que una presentación todavía muy provisional del comienzo y el término de una obra en gestación. Muchas afirmaciones van a título de provocaciones —para mí —deseado— aleccionamiento. En todo caso pienso que las conferencias pueden tener para un público más amplio el mismo interés que no me cabe dudar tuvieron para el no escaso que las siguió en la ascendente capital mexicana.

Debo agradecer aquí al admirado y querido "quirósofo" José Moreno Villa la viñeta con que se prestó amablemente a ornar la portada, y a mi discípulo y amigo desde aquella inol-

vidable Facultad de Filosofía en la Ciudad Universitaria de Madrid, Francisco Giner de los Ríos, vástago digno de una familia ilustre en la historia contemporánea de España, el haber aceptado gentilmente el sustituirme en el cuidar, con el personal de la Gráfica Panamericana, la impresión del volumen.

México, D. F., junio del 45

J. G.

NOTA: Por especiales circunstancias hubo de encargarse del cuidado de este libro P. González-Casanova, cuando el prólogo ya estaba hecho.

1ª

LAS EXCLUSIVAS DEL HOMBRE

LA MANO

SEÑORAS y señores:

Permítanme empezar expresando los sentimientos que me dominan en este momento. Es esta la *tercera* vez que en un *lustro* me encuentro en Monterrey para dar conferencias de filosofía. La segunda se prolongaron a lo largo de dos semanas. No pude menos de pensar que había dejado a todos mis posibles oyentes, y aún interlocutores, de la ciudad, hartos, si no de la filosofía, de mí. Partí, pues, con la anticipada nostalgia del lugar donde se pasaron gratos días que en el caso más feliz tardarán otros muchos en volver, que lo más posible es que no vuelvan nunca. Pero esta urbe merece hasta tal punto su fama de pueblo entregado al trabajo y al progreso *material*, que no se harta ni de *filosofía*, ni siquiera expuesta por quien no es ninguno de sus grandes representantes. Tal devoción por aquello a que en un día ya lejano hice voto de mi vida, y tanta atención para mí, no pueden dejar de empaparme en este momento en sentimientos de satisfacción y gratitud —de gratitud hacia quienes me han

honrado y me honran invitándome a hablar y dispuestos a oírme, a oírme muchos por tercera vez, pues no creo engañarme al reconocer entre ustedes numerosas caras amigas.

De filosofía van a ser, una vez más, estas conferencias. Mas, conferencias de filosofía piden siempre, aún en un caso como éste, caso de repetición, una justificación previa. Porque la expresión "conferencias de filosofía" parece entrañar una contradicción en los términos. A diferencia, en efecto, de las "clases", que se dan a los estudiantes, y a lo sumo a quienes, a pesar de no serlo, por mezclarse entre ellos, se asimilan a ellos, las "conferencias" se dan para el gran público. Ahora bien, este concepto, el de "gran público", parece un concepto meramente *cuantitativo.* Pero no. En muchos casos, lo que parece meramente cuantitativo no es sino la apariencia que encubre a la mirada superficial, pero descubre a la escrutadora algo *cualitativo*, que puede ser incluso algo *esencial.* Uno de esos casos es el presente. El concepto de "gran público" es un concepto propiamente *cualitativo.* Lo decisivo no es el "gran", sino el "público". La prueba es que el *gran* público suele acudir a las conferencias en *pequeño* número —cuando no se trata del de Monterrey, que constituye una excepción digna de fijar la

atención justamente del filósofo. Pues bien, en el concepto cualitativo de "gran público" entra como nota esencial la de ser incapaz de *interesarse* por nada que no sea lo "concreto", esto es, lo *con-creto con* él, lo que ha *crecido con* él, en inmediato torno suyo, siendo una cosa con él; sin duda por la incapacidad, más radical, de *comprender* nada que no sea eso mismo. Por su parte, la filosofía tiene fama, entre el gran público, precisamente, que es entre quien, únicamente, puede tenerse "fama", de ser una actividad que se ocupa exclusivamente con lo "abstracto", es decir, lo *abs-tracto* de él, del gran público, lo que está *arrancado de* él, de su contorno inmediato, de él mismo; por tanto, lo menos comprensible para él y lo que menos puede interesarle. No parece, en conclusión, que las "conferencias" de filosofía tengan demasiado sentido. Sin embargo, la fama de la filosofía es merecida —e inmerecida. Merecida, de la mayor parte, si se quiere, de la filosofía del pasado. Inmerecida, de la mejor parte, sin disputa, de la filosofía del presente. En efecto, la filosofía tiene una historia cuyo término actual es una filosofía que se ocupa *fundamentalmente* con lo concreto, con lo concreto con el gran público, y por consiguiente con lo más comprensible para él y lo

que más puede interesarle. Pues ¿qué habría que pudiera interesarle más, por ser más comprensible para él, por ser más una cosa con él, que el *hombre*, y el hombre no así, en general, sino en su *concreción histórica, temporal*, el hombre que somos "nosotros", los que estamos aquí ahora, a diferencia de los hombres de otros lugares y tiempos, como de los hombres de todos los lugares y tiempos a diferencia de todos los demás seres habidos y por haber, según dice la castiza y enérgica expresión española —que es aquello con lo que se ocupa *fundamentalmente* la mejor parte de la filosofía del presente? Sí parece, en conclusión, que las "conferencias" de filosofía tengan algún sentido— a condición, al menos, de ser conferencias de filosofía *del hombre en su concreción histórica, temporal*, como van a ser estas conferencias.

Mas, ¿qué es filosofía del hombre en su concreción histórica, temporal?

Todos nosotros distinguimos diferentes clases de seres: "seres vivos", "animales", "vegetales", "humanos"; "seres" o "cosas inanimadas", ya "naturales", desde la piedra hasta el astro, ya "artificiales" o "productos materiales del arte, industria, técnica" o "cultura humana". Pero ¿son éstas *todas* las clases de seres que distinguimos *todos* nosotros? Sin

duda que no. Sin duda que aquellos de nosotros que sean lo que se llama "creyentes", creen en la existencia, además de los seres y cosas "de *este* mundo", como son los seres y cosas ennumerados, de seres "del *otro* mundo", a saber, "bien aventurados" y "condenados" y "ánimas del Purgatorio", "ángeles" y "demonios", "Dios". Y sin duda que, si no todos estos seres, por lo menos parte de ellos, no les parecen de la misma clase que ninguno de los seres de este mundo: así los ángeles y los demonios y, en todo caso, Dios. Pero tampoco con estos seres del otro mundo quedan agotadas, seguramente, todas las clases de seres que distinguimos todos nosotros. Si actualizamos la instrucción o la cultura científica y filosófica que tenemos, reconoceremos que distinguimos o que quizá debiéramos distinguir otras clases de seres o cosas. En el mundo material, inclusive los cuerpos de los seres vivos, quizá debiéramos distinguir entre *los seres o las cosas tales cuales las percibimos* y *la verdadera realidad material*, digamos los "átomos". En el mundo de la vida, sin duda la gran mayoría de nosotros, si no la absoluta totalidad, distinguimos de los "cuerpos" las "almas", por lo menos las nuestras, las de los seres humanos. Si no todavía en el mismo mundo, en el del hombre, ¿no

deberemos distinguir entre *cada uno de nosotros*, los seres humanos "individuales", con el respectivo cuerpo y alma, y los *grupos*, las "colectividades" por nosotros integradas o formadas, o siquiera algunas de ellas, y las *creaciones de estas colectividades en cuanto tales*, creaciones "colectivas" como los usos y costumbres, las instituciones? Por último, determinadas filosofías sostienen la existencia de unos "objetos ideales" y "valores" absolutamente distintos de todos los demás seres y cosas: ¿admitiremos o no la distinción o la existencia de semejantes objetos por nuestra parte? —¿Qué quiere decir todo esto? Quiere decir varias cosas. Todos nosotros, pero de acuerdo con nuestra fe o incredulidad, con nuestra instrucción o cultura científica, con nuestra posición filosófica, distinguimos diferentes clases de seres. Las discrepancias entre nosotros en punto a la distinción, oriundas de las fuentes acabadas de repetir, plantean el problema de si las clases de seres que distinguimos serán o no las que debiéramos distinguir, las verdaderas. Problema interesante por demás, ya que de la solución que le demos depende la idea que tengamos o nos hagamos del mundo y de nosotros mismos en el mundo, y de esta idea, a su vez, nuestra conducta en la vida. Ahora bien, obvio es que

el distinguir diferentes clases de seres es una misma operación con la de reconocer ciertas diferencias entre las clases o los seres. Así, el distinguir seres vivos, animales, vegetales, humanos, y seres o cosas inanimadas, naturales y artificiales, es una misma operación con la de reconocer: en unos la "vida" y en otros la falta de ella; entre los vivientes, en unos la "sensibilidad", digamos, en otros, además, la "racionalidad", en los restantes la falta de una y otra; entre los seres y cosas inanimadas, en unas el *ser obra exclusiva de la naturaleza*, en las otras el *ser obra del hombre*, aunque sea a base de las obras de la naturaleza. Análogamente, el distinguir de los seres de este mundo los del otro es una misma operación con la de reconocer en los de éste "seres meramente materiales" o "almas" o "espíritus unidos a un cuerpo", en los del otro mundo "almas" o "espíritus" separados de los respectivos cuerpos" o "espíritus puros". Finalmente, el distinguir de los seres y cosas del mundo material tales cuales las percibimos la verdadera realidad material, el distinguir colectivas agrupaciones y creaciones, el distinguir objetos ideales y valores, es una misma operación con la de reconocer la diferencia, respectivamente, entre lo que *percibimos como tal* y *lo que es causa de que lo perciba-*

mos, entre lo "individual" y lo "colectivo", entre lo "real" y lo "ideal", el "ser" y el "valer". Por lo tanto, el problema de si las clases de seres que distinguimos son las que debiéramos distinguir, las verdaderas, es uno mismo con el de saber si las diferencias que reconocemos entre las clases o los seres son también las verdaderas, las que debiéramos reconocer. Por fortuna, para resolver ambos problemas conjuntamente, ya que son uno, se ofrece un criterio discriminador de las diferencias que reconocer y con ellas de las clases o los seres que distinguir: lo que más y mejor diferencia a un ser de otros es aquello que le es tan propio, tan peculiar, que es privativo, *exclusivo* de él. Pues bien, esfuerzo por resolver conjuntamente ambos problemas, pero *tomando por término de comparación al hombre*, o lo que es igual, esfuerzo por determinar *las exclusivas del hombre* a diferencia de todos los demás seres que deban distinguirse de él, o de que se le deba distinguir, eso sería "filosofía del hombre". Mas ¿por qué tomando por término de comparación al hombre? Siento no poder dar por el momento más que una respuesta dilatoria: por razones que metódicamente no pueden aparecer hasta el final de estas conferencias.—Pero ¿y la "concentración histórica, temporal"? Ah, se debe,

justamente, a las exclusivas del hombre. ¿Cuáles son, pues, estas exclusivas?

Por sí mismas, se ordenan conforme a un múltiple criterio, que resulta, sin embargo, íntimamente uno en la raíz. La *más patente* es el cuerpo, el "cuerpo humano", cuerpo exclusivo del hombre, que diferencia al hombre no sólo de todos los seres "incorpóreos", sino también de todos los demás seres con cuerpo, "corpóreos", parcial o meramente "materiales". La *más radical* es el tiempo, el el tiempo humano"—*porque* hay un tiempo humano, un tiempo exclusivo del hombre, que diferencia al hombre no sólo de todos los seres "intemporales", mejor que "eternos", sino también de todos los demás seres "temporales". La más patente, el cuerpo, es una de las exclusivas del hombre *conocidas* más o menos conscientemente como tales *desde más antiguo* y *por más seres*, pues que entre los seres que conocen que el cuerpo humano es una exclusiva del hombre no figuraríamos tan sólo nosotros, los propios seres humanos, sino incluso algunos animales... La más radical, el tiempo, *no* ha sido *reconocida* como exclusiva del hombre *hasta los tiempos modernos*, casi *hasta nuestros días*, *ni* hasta éstos *por más que por algunos humanos*, a saber, los que profesamos determinada filosofía. A esta

modernidad, tan restringida encima, respondió la diferencia con que me referí hace un momento al cuerpo y al tiempo: recuerden que mientras que dije simplemente "el cuerpo humano, cuerpo exclusivo del hombre", en cambio hube de decir "el tiempo humano —*porque* hay un tiempo humano, un tiempo exclusivo del hombre". Pues bien, en este tiempo radica la concreción histórica, temporal del hombre, el hecho de que los hombres nos diferenciemos unos de otros histórica, temporalmente. Caso particular de esta diferenciación es la que encontramos entre nosotros en punto a las clases de seres que distinguimos, y a las diferencias por las que lo hacemos, puedo añadir ahora, según nuestra fe o incredulidad, nuestra instrucción o cultura científica, nuestra posición filosófica. Caso más particular aún, el que hemos encontrado hace un instante, del conocimiento o reconocimiento de las exclusivas del hombre desde hace más o menos tiempo y por más o menos seres. — Entre la más patente y de las conocidas desde más antiguo y por más seres y la más radical y no reconocida hasta los tiempos modernos, hasta nuestros días, ni por más que por algunos humanos, las exclusivas así *extremas*, se despliegan las demás, conjunto múltiple también: no sólo por ser numerosas

sino por ser más o menos *totales* o *parciales*, como vamos a ver hoy mismo, y aún por otras razones, de las cuales sólo mentaré aquella que se hará sentir en un par de momentos de las conferencias siguientes. Se trata de que las exclusivas del hombre *se afectan recíprocamente:* así, las anteriores al tiempo tienen su historia y son manifestación del radical tiempo humano, pero también, a la inversa, el tiempo humano tiene peculiares notas derivables de las demás exclusivas. La conclusión es que las exclusivas del hombre deben determinarse *en* su concreción histórica, temporal y no pueden determinarse más que *desde* ésta; es decir, no es posible determinarlas más que desde la posición en que cada cual se halle, y desde esta posición se debe determinarlas, no sólo en general, sino según su historia. — Es palmario que semejante conjunto no cabía en estas conferencias. Por ello, no lo era menos, que tenía que contentarme con "dar idea" a ustedes de las exclusivas del hombre. Pues bien, me pareció que nada les daría mejor idea de ellas que las dos extremas, y por eso resolví que éstas fuesen el tema de las conferencias.

Mas una objeción conjeturo que viene alzándose desde hace un rato en la mente de ustedes: el programa no anuncia como tema

el cuerpo entero, sino la mano sola. Es que, por un lado, tampoco el cuerpo entero cabía en las conferencias, y, por otro lado, a representarlo bastaba la mano sola. Ni siquiera la mano sola cabía íntegramente en las conferencias, según nos va a mostrar convincentemente el resto de esta primera. Y lo que el cuerpo humano tiene de exclusivo no reside en su totalidad — tan sólo, sino que se especifica en sus partes, o al menos en algunas de ellas, pero quizá como en ninguna otra en la mano. Por ello, a la inversa, si con un hueso, con un diente, cabría reconstruir el organismo respectivo, la mano está en el resto, no sólo del *cuerpo* humano, sino del *ser* humano entero, y hasta con las obras de éste, las obras de la cultura humana, en relaciones tales, que por su mano es posible conocer al hombre, rehacerlo, incluso con sus obras. Es lo que vamos a ir descubriendo, si empezamos por soltar una nueva objeción que puede haberse sumado en la mente de ustedes a la anterior: la mano no es una exclusiva del hombre; hay, si no otros seres, por lo menos animales que tienen manos, que tienen incluso más que el hombre, los "cuadrúmanos". Tal objeción sería notoriamente análoga a la que adujese que el cuerpo no es una exclusiva del hombre, que hay otros seres con cuerpo, corpóreos,

materiales. Esta objeción se suelta en cuanto se advierte que el cuerpo *del hombre* es un cuerpo verdaderamente exclusivo del hombre, o que no es el "cuerpo" en general, sino el "cuerpo humano", el que constituye la exclusiva del hombre. Análogamente se suelta la objeción referente a la mano: también la mano *del hombre* es una mano verdaderamente exclusiva del hombre, o tampoco es "la mano" en general, sino la "mano humana" la que constituye la exclusiva del hombre. Comprobémoslo, comparando la mano animal y la mano humana.

Las denominaciones dadas por ellas a los seres correspondientes hacen ya advertir una diferencia entre ambas: los animales que tienen manos, como el hombre, son "cuadrúmanos", como no lo es el hombre, que es simplemente "bímano"; la mano animal es, pues, *cuádruple*, la humana solamente *doble*. Esta diferencia parece una diferencia meramente *cuantitativa*. Pero aquí tenemos un nuevo caso de aquellos en que lo que parece meramente cuantitativo no es sino la apariencia que encubre y descubre, a la mirada superficial o a la escrutadora, algo *cualitativo*, *esencial* incluso. El tener *cuatro* manos va a resultar no tener tan propia, tan plenamente "manos" como el tener nada más que *dos*. El

número de las manos está relacionado, en efecto, con la diferenciación *cualitativa* de la "mano" relativamente al "pie". El hecho de ser "cuadrúmanos" los animales que tienen manos o *cuádruple* la mano animal y "bímano" simplemente el hombre o *doble* solamente la mano humana, no es sino una manifestación del hecho de que *si las extremidades de los "cuadrúmanos" se diferenciaron de las extremidades de los "cuadrúpedos"*, haciéndose, en lugar de "pies", "manos", *no* se diferenciaron *entre sí*, continuando las manos siendo "pies", pero haciéndose las otras "manos"; mientras que las extremidades humanas *no sólo se diferenciaron de las de los animales*, sino que se diferenciaron *entre sí*, continuando las unas siendo "pies", pero haciéndose "manos" las otras. El hombre es *simplemente* "bímano" porque es *además* "bípedo", es decir, más ricamente diferenciado que los "cuadrúmanos", los cuales, si tienen *más* manos, es porque en cambio no tienen *más que* manos. Los cuadrúmanos se sirven de sus extremidades "anteriores" para lo mismo que de las "posteriores", para andar por el suelo, sin más excepción que la posibilidad que tienen los más "elevados" — en seguida va a revelarse toda la significación de este término —, así los chimpancés, de mantenerse

sobre las extremidades posteriores y andar con ellas solas, pero únicamente de un modo muy precario; como se sirven de sus extremidades "posteriores" para lo mismo que de las "anteriores", para "andar" por los árboles, aquí sin excepción; como no se sirve de sus extremidades el hombre, que no se sirve de las "superiores" para lo mismo que de las "inferiores", para andar, ni de las "inferiores" para lo mismo que de las "superiores", para todo aquello que puede hacer con éstas, con las manos: que es por lo que me he expresado como acabo o respondiendo al hecho de que las extremidades de los animales, inclusas las de los cuadrúmanos, son "anteriores" y "posteriores" como no son las del hombre, que son las únicas "superiores" e "inferiores" *definitivamente*. Las manos de los cuadrúmanos están *más cerca*, en un sentido nada figurado, sino muy propio, de los pies de los cuadrúpedos y hasta de los humanos que las manos del hombre no sólo de los pies de los cuadrúpedos y hasta de sus propios pies, sino de las manos de los cuadrúmanos, *porque éstas se hallan más cerca del suelo. Es el alzarse definitivamente del suelo lo que hace, lo que crea la mano en sentido propio, pleno: tan sólo la extremidad que se ha alzado del suelo definitivamente es mano en tal sen-*

tido. El pie tiene "planta" que apenas puede alzarse sobre el suelo un momento: el salto es el paladino reconocimiento de esta impotencia; la mano tiene "palma" que se alza sobre el suelo definitivamente — es *la mano humana, la única "mano", por consiguiente, en sentido propio, pleno. En este sentido es la "mano" una exclusiva del hombre.* Y en el mismo sentido es el carecer de manos, la *manquedad*, puedo decir ya aquí, una carencia que afecta al hombre en algo que le constituye en hombre, una deficiencia *esencial* del hombre . . .— sólo que la manquedad no se reduce simplemente al carecer de manos, sino que se extiende a todo tenerlas sin usarlas para aquello para que las manos puedan usarse esencialmente, exclusivamente . . .

Es lo confirmado por todo aquello con lo que la mano está en relación, que es a la vez aquello en que se alza sobre el suelo definitivamente, o para lo que era indispensable que se alzase sobre él definitivamente y aquello en virtud de lo cual era posible por ella conocer al hombre, rehacerlo, incluso con sus obras: la mano, diferenciada del pie por el pulgar oponible y la consiguiente posibilidad, no sólo de "agarrarse", de "cogerse", sino de "agarrar", de "coger", cuya actualización más alta es *el uso y la fabricación de instru-*

mentos, de útiles o utensilios, está en relación con la *estación bípeda* —repito, el bímano es el bípedo — o la *posición erecta*, que lo está a su vez con el *menor desarrollo de las mandíbulas* — se oponen *mano y hocico* —, pero con el *mayor desarrollo de la frente y del cerebro;* con la *inteligencia*, pues, y la *razón*, la diferencia específica del hombre en la definición clásica de él, o lo que es lo mismo, la exclusiva del hombre reconocida como la más exclusiva de él por la tradición de toda una cultura. No, por ende, tan opuestos al *homo faber* y el *homo sapiens*. Todo lo contrario. La mano usa y fabrica instrumentos en tanto se halla en relación con la inteligencia, y en tanto se halla en relación con ésta y con la razón se halla en relación no sólo con la *cultura material* humana, sino con la *cultura humana* toda, hasta la menos material. Hay, en efecto, toda una *cultura de la mano* que tiene con la cultura humana todas las relaciones que paso a apuntar.

La cultura *de* la mano es cultura de ésta en el doble sentido que puede darse a la preposición "de". "Cultura *de* la mano" puede entenderse en el sentido de cultura de que la mano, o el hombre por medio de ella, es el *sujeto* activo, creador: todo aquello que la mano, exclusivamente, o sólo ella propia o

plenamente, puede hacer, o el hombre con ella en los mismos términos: "cultura *de* la mano" en sentido *subjetivo*, "cultura *subjetiva* de la mano". Y "cultura *de* la mano" puede entenderse en el sentido de cultura de que la mano es el *objeto* pasivo, receptor: todo aquello de que puede hacer objeto a su mano el hombre, o de que a través de ella puede hacerse objeto a sí mismo, *pero no sólo por medio de ella, de su mano...*; "cultura *de* la mano" en sentido *objetivo*, "cultura *objetiva* de la mano".

En sentido *subjetivo*, la mano puede ante todo *asir*, *coger*, *agarrar*, ya directamente, ya por medio de algo cogido, como, por ejemplo de extremada sutileza, con unas pinzas. De esta capacidad de la mano son correlativos el instrumento, el útil o utensilio, el arma, el artefacto, el arte, la industria, la técnica, la cultura material humana, el *homo faber*, y en la medida en que de éstos son correlativos, a su vez, el *homo sapiens* y la cultura humana toda, según ya había insinuado. Esta función se ha hecho finalidad autónoma hasta el punto que indica el hecho de haber llegado a existir productos de la industria humana destinados a ser puramente cogidos y llevados en la mano, movidos por ella, manejados, como el bastón, que si empezó por ser apoyo, acabó por ser tal producto. No ya la simple exclusividad,

pero ni siquiera la primacía de esta capacidad y función de la mano resulta invalidada por el hecho de no ser el coger exclusivo de la mano humana, sino propio también de la mano animal y hasta de otras extremidades animales, como las garras de mamíferos y aves: porque la mano humana tiene la exclusiva del coger en la rica plenitud de sus posibilidades — dígase, si no, y para insistir en el mismo ejemplo, no ya qué garra, qué mano animal puede coger con unas pinzas; y el coger prima sobre todas las demás capacidades y funciones de la mano, porque todas éstas pueden ejercerse sin coger nada o con algo cogido, de suerte que primero es coger o no y luego todo lo demás que voy a seguir apuntando, ordenándolo justamente según la superioridad de la nuda mano sobre la mano aprehensora en cada caso.

Así, inerme o armada, la mano sirve — si bien sea dudoso que se trate siempre de un "servicio" — para *defenderse y atacar*, en un repertorio tan vasto y vario cuan henchido de significado: como que se extiende desde el instintivo adelantar las manos para defenderse, pasando por el bofetón a mano abierta, el revés a mano vuelta, el puñetazo a mano cerrada y apretada y por ende todo el boxeo, para contentarnos con estos ejemplos de la

"fenomenología" de los golpes con la mano — que no "golpes de mano", todavía —, hasta el manejo, en un sentido muy propio, de las armas y el manejo, en un sentido más o menos figurado, de los hombres, y aún de otros seres, armados o la táctica, estrategia y guerra toda, y hasta volverse la mano contra su dueño mortalmente, aunque sea sólo como "instrumento". Y estos "servicios" son tan propios de lá mano como enseña el apóstrofe enderezado al cobarde por el bravo en el viejo *Cantar* castellano: "Lengua sin manos, ¿cómo osas fablar?", o no menos propia de la mano, no humana que esencial, quizá, ésta al hombre. Estos "servicios", en fin, se hallan tan primariamente vinculados al primordial coger como patentiza la superioridad que para prestarlos no cabe negar a la mano y a los hombres armados sobre los inermes.

La mano puede *tocar*, *palpar*, *tantear*, y así, *sentir*, en esta acepción, la de *percibir* determinadas cualidades sensibles, o ser *órgano del tacto*, el órgano por excelencia de este sentido, y siendo tal, ser *órgano de conocimiento*, del conocimiento sensible. Pudiendo hacer y ser todo esto ya directamente, ya por medio de algo cogido, como la mano de ciego que tantea con un palo, aunque sea notoria la preeminencia de la primera forma. La filosofía de

nuestros días, precisamente, ha puesto al descubierto como nada ni nadie lo había hecho antes los alcances de esta facultad y actividad: metáforas táctiles o "hápticas" están, al par con las ópticas, a la base etimológica de los términos que designan el conocimiento y sus operaciones; habría ciencias y hasta culturas enteras radical y por ende predominantemente hápticas, como justo la nuestra, la occidental moderna, si hay otras radical y predominantemente ópticas, como la griega; o bien, la primaria forma de ser de las "cosas", la forma primaria del ser sería el "ser a mano". Por tanto, esta facultad y actividad parece poder disputar la primacía a la de asir, pero la indesconocible superioridad de la nuda mano sobre la mano aprehensora en este caso lo sitúa en el presente lugar, a mitad de camino entre las capacidades y funciones en que priva la mano aprehensora y las facultades y actividades en que prevalece la nuda.

En efecto, principalmente armada, pero también desarmada es la mano poderosa para hacer *sentir* por lo pronto *dolor* no sólo a otros seres, sino a su propio dueño, y no sólo a éste en otras partes del cuerpo, sino haciéndoselo sentir a sí misma, ni tampoco sólo en la forma de darse un golpe o hasta de golpes contra algo, sino incluso acometiéndo-

se, bien cabe decir, a sí misma, como es clavándose las uñas; mas nuda, desnuda, casi sin excepción, es susceptible de *sentir* además *placer* o de hacerlo sentir a su dueño, y también capaz de hacerlo sentir a otros seres, como en el caso, si apenas más que único, eminente y en que se conjugan el sentirlo ella o el hacerlo sentir a su dueño y el hacerlo sentir a otro ser, de la caricia. Pero con estas variedades del sentir, ya no en la acepción de percibir algo objetivo, sino en la de experimentar o hacer experimentar subjetivamente un sentimiento, tocamos a otra cosa. No a la reflexión pesimista sobre la naturaleza humana, tan multiformemente "dotada" para sentir y hacer sentir dolor, ya con la mano sólo; tan "uniformemente" restringida cuando ésta trata de sentir y hacer sentir placer; sino a otra cosa. Mas antes de pasar a ella pide ser intercalada otra manual posibilidad.

La de *jugar* con las manos, *no* en el sentido jugar *con ellas a otra cosa*, sino en el de jugar o juguetear *con ellas mismas*, por ejemplo, jugueteando con los dedos. Esta posibilidad se sitúa de suyo entre el sentir y hacer sentir placer la mano y las posibilidades de ésta a que paso.

Ya cogiendo, en la defensa y el ataque, al sentir, en todas las acepciones, y hacer sentir

dolor o placer, cuando se juega con ella, la mano es además *expresiva*, si convenimos en rebajar el sentido corriente de este adjetivo, ser *particularmente* expresivo, al de expresar en general — porque no sólo todo movimiento vivo, hasta toda inmovilidad de un ser vivo, todo lo vivo es expresivo en tal sentido. Como, en efecto, "expresiones" son no sólo los movimientos expresivos, sino también actitudes y formas que resultan expresivas, hay que reconocer la existencia de expresiones no sólo *cinéticas*, sino *estáticas*, las primeras relativamente *pasajeras*, pero las segundas tanto esto como relativamente *duraderas*, y unas y otras ya *parciales*, ya *totales:* llanto y risa son expresiones cinéticas y parciales, pero el salto de un ser vivo resulta una expresión cinética total, unas y otra pasajeras; la "expresión extática" de un rostro humano es una expresión estática, parcial y pasajera, pero todo rostro humano y el cuerpo humano entero tiene, a diferencia de los rostros y cuerpos animales, e incluso artificiales, más parecidos a ellos, a los humanos, una "expresión humana" que es parcial en el caso del rostro, total en el del cuerpo y en ambos estática y duradera. Y así, hay movimientos de la mano cuya finalidad, cuya esencia no es coger, defender o atacar, etc., siendo "además" expresivos,

sino propiamente, exclusivamente, expresar, sea intencionalmente, conscientemente, o no, y ésta expresiva *movilidad* de la mano, ¡hasta dónde no es copiosa y aguda! Unas veces los movimientos de la mano acompañan a otros expresivos y cooperan a la expresión: así viene mi mano acompañando a mi palabra y cooperando a la expresión verbal desde el principio de la conferencia, y espero en Dios que siga haciéndolo hasta el fin. Otras veces es la mano la protagonista de la expresión: recordemos el pasarse la mano por la frente o la cabeza en señal de preocupación o perplejidad; el llevarse las manos a la cabeza para afectar la locura; el llevarse el índice a la sien para sugerir la ajena, a la frente para denotar la feliz ocurrencia, al ojo para dar a entender la maliciosa comprensión, a los labios para intimar el silencio; el señalar extendiendo la mano o el índice; el amenazar moviendo la una o el otro; los gestos obscenos con la mano; el darse golpes de pecho como muestra de arrepentimiento; el juntar o cruzar las manos para orar; el tender la mano para pedir; los varios movimientos de saludo con la mano; el darla para saludar, también, o para perdonar: el estrecharla para prometer o comprometerse; el rehusarla en signo de menosprecio o de hostilidad; el ponerla enci-

ma por camaradería, con aire de protección o para humillar; el cerrar los puños de rabia: el frotarse las manos de gusto; el batir palmas de contento; el dar palmadas para llamar; el aplaudir, el bendecir, el acariciar... En unas terceras ocasiones utiliza la mano un instrumento para ejecutar faenas tan rigurosamente manuales como de expresión: así la de dar vida a la expresión escrita por medio de la pluma o de la máquina. Pero la mano no resulta expresiva únicamente moviéndose, sola o manejando un instrumento. La mano resulta expresiva ya *estáticamente*, por su mera complexión y cultura, ésta en el sentido del aspecto que presenta por efecto de los cuidados de que puede ser objeto. No es lo mismo la mano de la mujer que la del varón, la del niño que la del adulto, la del "pícnico" o gordo que la del "leptosomático" o flaco, la del carnicero que la del cirujano, la de la cocinera que la de la cortesana — aunque en casos quepan las confusiones. La mano tiene una complexión y puede ser objeto de una cultura que están en relación con la complexión total del sujeto, en relación, a su vez, con sexo, edad, temperamento, y a través de esta complexión, están en relación también con el carácter, con la personalidad, y a través de ésta, de nuevo, con la profesión y la posición

social, la clase social; y que en virtud de estas relaciones resultan expresivas de los mentados términos correspondientes. Enséñame la mano y te diré, no simplemente la buenaventura, sino quién eres y cómo eres en términos de los saberes a que me referiré más adelante. La mano tiene una individualidad tal, que permite la identificación del individuo respectivo. No olvidemos que la forma de identificación de las personas que ha prevalecido en nuestra organización social es la identificación por las huellas digitales. Y enterémonos de que la grafología parece extensible a la escritura a máquina, por mucho que nos sorprenda la idea de que semejante escritura no sea, a fuerza de mecánica, absolutamente igual en todos los casos, absolutamente impersonal. ¿No estará, no en el coger, ni menos en el atacar, pero ni aún en el sentir, ni en la acepción de percibir ni siquiera en la de experimentar, ni en el mismo experimentar placer, si no en el expresar, o en alguna de las expresiones manuales, como cabe llamarlas, sino la más exclusiva, sí la más alta, la más noble de las misiones de la mano y de su cultura, ya que no de la íntegra cultura humana? Sin el instrumento y el artefacto, seguro, sin el arma, quizá, no existiría la cultura humana, pero ¿es que existiría sin el sentir, en las dos acep-

ciones registradas, que se sublima en el expresar?

En fin, no es pura arbitrariedad pensar que la mano, ha hecho más aún como *sujeto*, a saber, *inspirar* todo aquello de que ha llegado a ser *objeto*, que no es menos, sino más, puesto que puede ser objeto de todo aquello de que puede ser sujeto y encima de mucho de que no puede ser esto.

En sentido *objetivo*, efectivamente, una mano puede ser cogida, defendida y atacada, tocada, palpada y tanteada, directamente o mediante algo, algo cogido, por otra de distinto dueño, pero también del propio y aún por ella misma, como puede sentir dolor y placer no sólo por obra de otra de distinto dueño y del propio, sino por obra suya, y como puede incluso percibir expresiones; y sí cogerse y atacarse a sí misma y sentir dolor por obra suya solamente lo puede en forma parcial y precaria o limitada, en punto al tocarse a sí misma, al sentir placer por obra suya y al percibir expresiones, las cosas van hasta la perfección con que las yemas oponibles del pulgar y de los demás dedos se palpan mutuamente y la plenitud con que la palma y la parte inferior de los dedos sienten el placer de la caricia que hacen y con que su dorso percibe la caricia que recibe, y en

punto a la propia defensa hasta ser la estructura y la actitud normales de la mano, su normal articulación, en el doble sentido, no sólo estático, sino además dinámico, que este vocablo ha venido a tener, una permanente defensa de la palma y de la parte interior de los dedos, las porciones más sensibles, en la doble acepción repetida, del miembro — pero, mucho más ampliamente, la mano ha llegado a ser objeto de todas las demás inspiraciones de su cultura.

De una *actitud* múltiple.

Por lo pronto, de aquella de que ella *sigue siendo sujeto*, por llevarla a cabo todavía *esencialmente* ella, cogiendo, tocando, moviéndose: los *entrenamientos y cuidados* de que es objeto. Los unos potencian sus naturales aptitudes y la llevan a manejar los más variados utensilios, máquinas y técnicos aparatos, a mover artísticos pinceles y espátulas, a pulsar cuerdas y tocar teclas de instrumentos músicos, todo con la habilidad, técnica, o arte requeridos. Los otros refinan sus atractivos naturales o suavizan su piel, curan sus uñas, la visten de guantes, adornan sus dedos con anillos y sortijas. Unos y otros, en conjunción, le dan destrezas y belleza *sui generis*.

Mas la mano es objeto, asimismo, de otras

actividades de que ella *ya no es el sujeto*, por llevarlas a cabo *esencialmente humanas potencias inmateriales.*

Así, de una actividad *intelectual*, de un específico saber de ella, múltiple ya él.

Pues habiendo este saber empezado quizá por la *quiromancía* — en que entra la ya mentada buenaventura —, saber supersticioso y vano como la astrología o la alquimia por que empezaron otros saberes.

En todo caso pronto fué la mano objeto, y no insignificativa, aunque lo fuera sólo incidentalmente, de la *filosofía*. Aristóteles, tratado *Del alma*, libro III, capítulo 8, escribe: "El alma es como la mano, pues también la mano es instrumento de instrumentos". Tomar "el filósofo" en un tratado del alma por término de comparación de ésta la mano, fundándose en ser la mano el mismo instrumento de orden superior que el alma, es rendir a la mano subido homenaje. La frase aristotélica pudiera servir de lema a todo saber de la mano, o al menos a todo el que no sea el mero seudosaber quiromántico, y en particular a esta conferencia. Y ya por sí sola bastaría para prueba de la alcurnia intelectual de un tema que a buen seguro pareció a más de uno perfectamente arbitrario como tema de unas conferencias filosóficas. Mas para remachar

que ni siquiera se trata tan sólo de una única e incidental frase, puedo añadir la cita del siguiente elogio renacentista, esto es, momento de la tradición de un tema clásico, filosófico y antropológico, el de la dignidad del hombre, que me ha "venido a las manos", devuelto a ellas por otras aplicaciones mías de esta temporada: "...las manos, las cuales solas son miembros de mayor valor que cuantos dió naturaleza a los otros *animales*. Son éstas en el hombre siervas muy obedientes del *arte* y de la *razón*, que hacen cualquier *obra* que el entendimiento les muestra en imagen fabricada. Estas, aunque son tiernas, ablandan el hierro, y hacen dél mejores *armas* para defenderse, que uñas ni cuernos; hacen dél *instrumentos* para compeler la tierra a que nos dé bastante mantenimiento y otros para abrir las cosas duras, y hacerlas todas a nuestro uso. Estas son las que aparejan al hombre, vestido, no áspero ni feo, cual es el de los otros animales, sino cual él quiere escoger. Estas hacen moradas bien defendidas de las injurias de los tiempos; éstas hacen los navíos para pasar las aguas; éstas abren los caminos por donde son ásperos, y hacen al hombre llano todo el mundo; éstas doman los brutos valientes; éstas traen los toros robustos a servir al hombre abajados sus cuellos debajo del yugo. Estas

hacen a los caballos furiosos sufrir ellos los trabajos de nosotros; éstas cargan los elefentes; éstas matan los leones; éstas enlazan los animales astutos; éstas sacan los peces del profundo de la mar; y éstas alcanzan las aves que sobre las nubes vuelan. Estas tienen *tanto poderío*, que no hay en el mundo cosa tan poderosa que dellas se defienda. Las cuales *no tienen menos bueno el parecer que los hechos*". Los orales subrayados que he hecho habrán sugerido a ustedes hasta qué puntos el elogio ilustra en particular algunos principales de la exposición que vengo desarrollando, como el conjunto hasta dónde haya progresado el filosófico ocuparse con la mano. Pues, también hubo contemporáneos del Maestro Hernán Pérez de Oliva a quienes las obras de éste de semejantes temas "les parecen indignas de un autor tan grave y de tanta severidad", en palabras de su sobrino y editor, el no menos grave y severo historiador Ambrosio de Morales.

Pero como a astrología y alquimia sucedieron astronomía y química, por intermedio de la filosofía, matriz de las ciencias, así a más de la quiromancía y el filosofar sobre la mano, tenemos hoy la *quirocaracterología*, parte de la caracterología, la disciplina más conspicua quizá entre las muchas inventadas o

puestas en nuevo vigor por la ciencia psicológica de nuestros días. Es la investigación de aquellas relaciones entre la complexión de la mano y la corporal toda, el temperamento y el carácter y la personalidad que menté ya en su momento. Como parte de la caracterogía se considera también la *grafología*, a que hice asimismo la debida alusión en la misma coyuntura.

Mas no sólo cabe una *quirocaracterología;* parece caber hasta una *quirosociología*, fundada en las relaciones de la complexión y cultura de la mano con la profesión, posición y clase.

Cabría hasta una *quirosofía*, como ha bautizado José Moreno Villa el estudio que, siempre original y sutil, ha publicado de doce manos de escritores mexicanos.

Y saber, *ciencia* de la mano es la *de la identificación* de las personas.

En fin, de todo este saber de la mano quizá pueda yo estimar como remate, que resultaría, a la inversa, justificado por todo él, esta conferencia, culminante en las relaciones de la mano con el resto del ser del hombre y con la cultura humana o en lo que por sus manos se puede saber del hombre y de lo humano.

Lo que, por cierto, dista de haberse acabado

todavía. Pues la mano no es objeto solamente de una múltiple actividad inmaterial intelectual: lo es, además de una actividad *artística*, en modo alguno menos múltiple.

Es, en efecto, por un lado, actividad *lingüística* o *verbal, literaria, poética;* la mano como *motivo* del lenguaje vulgar es lo que éste tiene ya de literario y de la literatura popular y culta y hasta como *tema* de esta última. *Tropos* de inspiración manual, desde los "golpes de mano" con que ya nos encontramos hasta la "caricia del céfiro", con que volveremos a encontrarnos. En ellos parece fundada la mayoría de las numerosas sentencias en que la mano es el término dominante —" no sepa tu mano izquierda lo que hace la derecha" — y de que es parte destacada aquella del refranero que puede apellidarse refranero manual: "juegos de manos, juegos de villanos". Cuento del máximo hombre de letras mexicano, conciudadano justamente de ustedes, Alfonso Reyes, que fabula las andanzas de una mano desprendida del cuerpo respectivo, que ilustra los alcances de la cultura de la mano llevando hasta sus límites al par imaginativamente quiméricos y psicológicamente desentrañadores, y que el autor mantiene inconcluso quizá por una razón estética como la que sugiere la

Sinfonía Incompleta e inédito no sé por qué razón.

Es, por otro lado, actividad *de las artes plásticas*, esta artística de que la mano es objeto: la mano en el dibujo, en la pintura, en la escultura, donde no la contemplamos sólo formando parte de los cuerpos respectivos, sino desprendida de ellos, sola, con harto mayor frecuencia que en la literatura, si nos representamos en momentánea, pero sintética revista imaginativa todos los "estudios" en que la contemplamos así.

¿No estará agotada la cultura de la mano en todos sentidos? No. Porque la mano no es objeto de tan múltiple actividad solamente, adverbio que, después de todo lo enumerado, resultaría singularmente paradógico, si no lo hiciera indispensable lo que voy a añadir: que la mano es también objeto de *inactividad* y que en ésta parecen la cultura de la mano y esta misma subir a su cimero ápice. La mano puede ser objeto de "ocio" y esta mano "ociosa" bien pudiera ser la mano "por *excelencia*"... Mano era la extremidad que se había alzado sobre el suelo definitivamente. Pues bien, sobre el suelo sólo se ha alzado definitivamente la mano poderosa para ser sujeto, susceptible de ser objeto de aquellas cosas que más requieran, que requieran indispensable-

mente haberse alzado sobre el suelo por tal definitivo modo — y éstas son las que constituyen exclusiva de esta mano ociosa. Unicamente esta mano ociosa puede adquirir y conservar las formas pulidas, agudas, refinadas de una "distinción" en el sentido más propio de esta voz... — ¿No se impone una conclusión a primera vista tremenda? Si no todos los hombres tienen esta mano y esta mano es la mano humana por excelencia, es que — ¿no todos los hombres lo serían igualmente, serían igualmente humanos? — En efecto: el término "humanidad" no tiene sólo el sentido de "naturaleza humana", común por igual a todos los hombres; ¡tiene también el sentido más restringido y elevado, a la vez, de un peculiar refinamiento, distinción y excelsitud de la humana naturaleza, ya no común por igual a todos los hombres, sino exclusiva de aquellos que han subido a una cierta cultura: la de la mano, la mano ociosa, son a una causa y efecto o manifestación de esta peculiar "*humanitas*"...

Tal es la rica vastedad de la cultura de la mano en su doble sentido. Toda ella es exclusiva del hombre en iguales términos que la mano misma. Es afirmación que no necesita más prueba que recordar las otras dos de las que se concluye: que la mano es exclu-

siva del hombre y que de la mano es toda esta cultura. ¿No se impone una convicción: que tampoco ella cabe íntegra en estas conferencias, que una vez más, es forzoso, elegir? Pero ¿qué? ¿Hay entre todo aquello de que la mano es sujeto y objeto algo tan singularmente destacado, que no resulte arbitrario el preferirlo? Para mí, sí, puesto que entre todo ello encuentro una cosa, y ella sola, en la que concurren todas las siguientes: ser un movimiento de la mano que *está relacionado con las funciones del coger, tocar, sentir y hacer sentir placer y expresar* de ella y que *requiere* de la misma *una complexión, una cultura, un ocio*, en términos que hacen de este movimiento aquella manifestación de la cultura de la mano en que esta cultura *culmine* quizás *esencialmente*, en que *la mano sea mano más propia y plenamente*, y que como consecuencia ha *inspirado tropos y un saber de singular significación.*

Los hombres de otros días tenían por el más noble de los movimientos en sentido propio, es decir, de los movimientos de la materia inorgánica y de los movimientos orgánicos, en especial de los animales, el de volar, y se figuraban como vuelos los movimientos del espíritu — aún hoy decimos "los vuelos del espíritu", "un espíritu de altos vuelos" — y

como aladas las criaturas más excelsas, los espíritus puros, los ángeles. Hay indicios para conjeturar que no hubieran seguido teniéndolo por tal, ni haciéndose figuraciones semejantes, de haber llegado a verlo entrar en el número de los movimientos mecánicos, efectuados por los productos de la industria humana, o por el hombre mediante ellos. En todo caso, si por tal lo tenían, era por ser el movimiento en que los seres corpóreos más se alzan y se deshacen del suelo, de la tierra, como volviéndose ingrávidos, inmateriales, cual el espíritu y los espíritus puros. Por lo que, a pesar de los indicios aludidos, no dejaba de ser para ellos un nostálgico mal que les pedía justificar expresamente de él al Creador del hombre, el no haber sido éste creado con alas y potencias de vuelo. "Solamente veo que no pudo el hombre imitar las alas de las aves, lo cual me parece que nos fué prohibido con admirable providencia, porque de las alas no les viniera tanto provecho a los buenos como de los malos les viniera daño", dice el Maestro Oliva con presciencia verdaderamente magistral. Pues bien, por lo misma razón señalada es al par *el más noble de los movimientos de la mano, la más noble de todo aquello de que la mano puede ser sujeto*, si no de todo aquello de que objeto, y *aquello en que la mano es*

mano más propia y plenamente, y por lo mismo *lo más exclusivamente humano de que puede ser sujeto,* si no objeto, el movimiento de *acariciar.* La mano es mano propiamente, plenamente, en la medida en que se ha alzado sobre el suelo: pues, en nada se revela tan alzada sobre él, porque nada requiere tanto de ella haberse alzado sobre él, como en la caricia. En la mano acariciadora, cariciosa coinciden esencia, altura y nobleza — del hombre. Sin duda por todo ello es por lo que los hombres empleamos las palabras de la familia de la palabra "caricia" en sentido figurado para referirnos a las cosas que conceptuamos más delicadas, que estimamos más caras. Aún los menos poéticos de nosotros decimos frecuentemente que "acariciamos 'una' idea", una "ilusión, una "esperanza". Pero Carlos Pellicer ha escrito:

Orillas del mes de junio
que en una estatua se aíslan;
la lluvia después le deja
cadáveres de caricias.

De esta aproximación de la caricia y la muerte hemos de ver el sapiente acierto, en que se acredita la intuición del gran poeta. Porque,

que *de todo lo relacionado con la mano, aquello por lo que puede saberse del hombre más y mejor es la caricia, acaricio* la esperanza de que lo muestren las inmediatas conferencias.

2ª

LA CARICIA

LA caricia se define, ante todo, por *lo que acaricia*, por LO *acariciador*. Esto, en sentido propio y de modo pleno, es exclusivamente *la mano*. Otras partes del cuerpo, otras cosas acarician sólo de un modo más o menos *deficiente* o en un sentido más o menos *figurado*, porque efectúan un movimiento que ofrece alguna analogía con el de acariciar o porque ofrecen ellas mismas alguna analogía con la mano que acaricia. Es lo que pasa con las partes del cuerpo y con las cosas que han dado origen a expresiones como éstas: *le acarició con la mirada, un vientecillo acariciador*. La caricia se presenta, pues, como un *movimiento expresivo*, el de acariciar, como una *expresión* de la mano. Esta es el *órgano* o *miembro* de la expresión: LO *expresivo*, en este caso.

Hay que distinguir entre *hacer una caricia, acariciar* y *hacer caricias*. *Hacer una caricia* es hacer *una sola* caricia. *Acariciar* es hacer una sola caricia o *varias*, sea por *repetir la misma*, sea por hacer *diferentes* caricias. *Hacer caricias* significa más bien esto último.

Las caricias *se diferencian* por las notas del *movimiento:* caricias más o menos *lentas;* por las notas de la *mano* acariciadora y *lo expresado* por estas notas: caricias más o menos *cálidas;* por las *superficies acariciadas,* por ejemplo, la frente, las mejillas, la mano de una persona a quien se va acariciando; *quizá por otras cosas.* Mas, a pesar de todas estas diferencias, la caricia *debe de ser una* expresión, *unitaria, única,* puesto que la designamos con un sólo nombre que no parece equívoco: LA *caricia.* Pero, con esto, hemos pasado, en realidad, a otro punto.

La expresión misma, el movimiento, el acariciar consiste en UN *pasar o deslizar suavemente la parte interior de los dedos y la palma de la mano* por la *superficie* de un *objeto.* Estas *notas* del movimiento, del miembro que lo efectúa y del objeto presuponen, implican o requieren otras, o van sencillamente acompañadas de otras. Las sensaciones del *tacto* son las *externas* del tacto propiamente dicho, lisura y rugosidad, suavidad y aspereza, blandura y dureza, sequedad y humedad, temperatura, dolor . . . , y las *internas* de los *otros sentidos* descubiertos en el tacto por la fisiología y la psicología modernas, movimiento, equilibrio, sensibilidad orgánica general . . . La caricia es expresión del tacto

por partida doble: el acariciar mismo es sensación táctil *interna* del sujeto que acaricia, y mediante el acariciar experimenta el sujeto sensación táctil *externa del objeto acariciado.* A uno y otro aspecto, a unas y otras sensaciones del tacto, se refieren las notas presupuestas, implicadas, requeridas o concomitantes de las notas con que he definido el acariciar.

Ante todo, resulta indispensable, esencial, la *suavidad* del *movimiento.* Esta estriba esencialmente, a su vez, en el simple *pasar* o *deslizar,* en *rozar* y *no apretar.* Una caricia que aprieta deja de ser caricia, para convertirse *en apretón, estrujón, achuchón.* La suavidad del movimiento presupone, en primer lugar, su *lentitud.* Difícilmente un movimiento rápido puede ser suave, pero sobre todo tratándose de un movimiento de la mano. Más aún tratándose de un movimiento de la mano, un movimiento lento puede ser apretado, sólo que entonces, como acabamos de ver, deja de ser un acariciar. Ello confirma que la suavidad del movimiento es esencial y revela que la lentitud es la condición de esta suavidad. La propia suavidad del movimiento requiere, en segundo término, una cierta *brevedad* o *fugacidad* del mismo, es decir, de *cada* caricia. La proverbialmente deplorada fugacidad de las caricias no se debe, pues, a la exigüidad

de las superficies acariciadas. Es cierto que una frente, una mejilla, una mano son superficies breves, pero la fugacidad de las caricias es requerimiento de la suavidad del acariciar. Un movimiento de la mano puede mantenerse uniforme sobre una larga superficie, pero sólo si se pone una atención, un esfuerzo especial, o todo lo contrario: si es un movimiento inconsciente, o poco menos, y automatizado, como el de quien baja una escalera deslizando la mano por un pasamanos corrido. Mas ambas notas se opondrían a otras que debe reunir la caricia, como vamos a ver. La caricia no requiere indispensablemente, en cambio, la *repetición*, la *insistencia:* se puede hacer una sola caricia; pero *tiende* a la repetición, a la insistencia, y la lentitud y la insistencia juntas producen el *demorarse*, la *morosidad*, en el *acariciar*. Esta *morosidad* en el *acariciar* y la *fugacidad* de *cada* caricia están en una relación a la vez de condicionamiento mutuo y de oposición: porque la fugacidad corta la caricia, porque hace las caricias *entrecortadas*, se insiste en ellas, hay morosidad en el acariciar, mientras que, a la inversa, esta morosidad corrige la fugacidad. Sin embargo, aún las caricias más morosas no son eternas, sino *sentidas* como espantosamente *fugaces en conjunto*. "Fugaces caricias" es, pues, una expre-

sión que subraya, no la *normal* fugacidad de *cada* caricia, ni de *todas* las caricias, sino una *anormal falta de morosidad* en el acariciar, o una anormal, *extraordinaria fugacidad de un conjunto de caricias*, o figuradamente, el hecho de que unas caricias se hayan deslizado, y hasta demorado, en las superficies del cuerpo de una persona sin dejar reliquias ni huellas en su espíritu. La suavidad del acariciar presupone, en tercer término, *la suavidad de la mano y de la superficie acariciada mismas o su* LISURA *y hasta su* BLANDURA, ésta por lo menos en la mano. Una mano dura, callosa, rugosa, *áspera* no puede acariciar, propiamente, o por lo menos plenamente: no acariciaría, sino que *chocaría*, o *rascaría* o *rasparía*. Una superficie *hirsuta* no puede ser acariciada, no deja que se la acaricie, en absoluto: por eso no pueden acariciarse las cerdas de un cepillo; para que pelos y cabellos puedan ser acariciados, es indispensable que estén tendidos o que puedan tenderse bajo el suave desliz de la mano acariciadora y en la misma dirección. Quizá por esto los amantes tienden a que sus amadas se dejen el cabello suelto. Por otra parte, el acariciar implica, sin menoscabo del no apretar, una cierta *adaptación* de la mano a la superficie acariciada, y esta adaptación presupone a su vez

una determinada *disposición* de la mano y una determinada *forma* de la superficie acariciada. Dedos y palma han de ponerse *extendidos*, pero *no del todo*, sino en una cierta *concavidad* que se adapte a la *convexidad* de la superficie acariciada. En efecto, no es posible acariciar nada cóncavo *como tal*, porque no es posible acariciar, propiamente, con los dedos extendidos hacia atrás y consecuentemente tensa, dura la palma de la mano. Pero la caricia presupone aún otras notas de la mano y de la superficie acariciada: un cierto *grado intermedio entre la* SEQUEDAD *y la* HUMEDAD y un cierto *grado igualmente intermedio de* CALOR, una cierta TIBIEZA. En la mano, la sequedad es la aspereza; la humedad, una viscosidad, una pegajosidad que se opone al deslizamiento en que consiste el acariciar. Iguales correlaciones en la superficie acariciada, porque en definitiva tanto la mano cuanto la superficie acariciada han de ser las que desentraña últimamente el requisito del calor. Es menester subrayar muy expresamente que una caricia es *fría*, es decir, que es un contra-sentido, que no es, en suma, una verdadera caricia. Se dirá que una caricia es fría *en sentido figurado, no en sentido propio.* Respondo que *el sentido figurado se originó del propio.* Una mano que intenta acariciar

fría, repele a la persona a quien intenta acariciar, y una mano que se tiende para acariciar y se encuentra con una superficie fría, se retrae, repelida, *sobre todo si no se trata de la superficie de algo meramente material y que cabe presuponer frío, sino de la superficie de un cuerpo vivo que es de esperar por lo menos tibia.* ¿Quien *acariciaría* a un lagarto, a una rana, no ya a una serpiente? Todo ello significa que la caricia es *de suyo cálida*, que a la caricia es inherente un *comunal* calor. Mas, por otra parte, este calor no debe llegar a la *fiebre*. Desde luego, en la mano que acaricia. Una "caricia febril" o "febriles caricias" son corrientemente expresiones *no propias*, sino *figuradas*, para indicar caricias de una rapidez y hasta de una presión opuestas a las notas más propias, normales del movimiento de acariciar. Una mano febril en sentido propio es la mano de un enfermo, y nada enfermo acaricia, sino que es objeto de caricias, aunque sólo, también, dentro de ciertas condiciones. Una frente febril en sentido propio es, *mejor que una máno*, habitual objeto de caricias. No parece, pues, que el calor de la superficie acariciada no pueda llegar a la fiebre. Más bien parece lo contrario: que la fiebre movilice, atraiga la caricia. Pero ¿y si la caricia no se dirigiese a *lo* febril, sino,

a pesar de ello, al febril, para calmarlo? Por otra parte, solamente lo enfermo que no ha perdido aún las condiciones requeridas normalmente para la superficie acariciada, que no trasuda humedad excesiva, que no ha perdido la lisura y blandura, la suavidad, que no se ha vuelto purulento, costroso, que no se ha puesto rígido, moviliza y atrae *normalmente* la caricia, como sólo de la mano que no ha perdido las mismas condiciones se tolera *normalmente* el ser acariciado. La temperatura *común* y normal de la caricia es, pues, la de la *tibieza*. Este término tiene frecuentemente un sentido figurado y despectivo, en el que se le opone el *fervor*, el entusiasmo, pero también hay los casos en que lo *tibio* se aprecia positivamente, como lo que contrasta con la *frialdad*, lo que la supera. Entre estos casos debe contarse la común y normal tibieza de la caricia. Es también posible que en toda caricia haya algo más de lo señalado, pero que sólo podamos advertirlo en un punto posterior de la descripción y del análisis. En conclusión: mano acariciadora y superficie acariciada han de tener una cierta *complexión* y hasta han de haber llegado a ser objeto de una cierta *cultura*, porque no hay complexión que baste a darles todas las condiciones enumeradas. Algunas de ellas sólo pueden ser obra,

don de cultura y de cultura *definitiva*. Así, la mano animal no puede acariciar: es para ello demasiado áspera, callosa. Por esto, por no poder llevar a cabo propiamente el más noble de los movimientos de la mano, por esto no es propiamente mano todavía. Es menester que la extremidad *anterior* se haya convertido resuelta, exclusivamente en extremidad *superior*, esto es, que se haya alzado del suelo definitivamente, a saber, adquiriendo la complexión y siendo objeto de la cultura que le permiten acariciar, propiamente, plenamente, para que se convierta definitivamente, propiamente en mano. Yo diría: *no es simplemente que la mano puede acariciar* sino que: *es la posibilidad de acariciar lo que hace, lo que crea la mano*. Pero hay más. Una mano encallecida, v. gr., por el trabajo, si puede acariciar *propiamente*, no puede hacerlo *plenamente*. Luego, sólo a una mano emancipada incluso de la maldición del trabajo es dado en su plenitud el acariciar, el más *noble* de los movimientos posibles a toda mano. Sólo a una mano que ha dejado de hacer los *que-haceres* de la mano, para poder acariciar plenamente, le es dado este poder. Se abre ante nosotros la perspectiva de una *relación* esencial entre *ocio* y *caricia*. Mas lo contrario del *ocio*, del *otium*, es el *nec otium*, el *negocio*.

La perspectiva se completa con la de una *oposición*, no menos esencial, entre *caricia* y *negocio*.

Todas las anteriores notas, presuposiciones, implicaciones y requerimientos o requisitos del acariciar tienen, pues, su significado o su sentido. Se trata de *lo expresado* por la expresión que nos ocupa, de *lo expresado por la caricia*. Pero es conveniente empezar por acometer el tema directamente. ¿Qué expresa la caricia? El acariciar puede ser más o menos intencionado o intencional: puede emanar espontáneamente, sin deliberado propósito, sin siquiera consciente finalidad: pero también frecuentemente se acaricia *para* algo, con conciencia e intención, simplemente mayor o menor. No es infundado suponer que el acariciar espontáneo tiene las mismas finalidades, simplemente nada deliberadas y menos conscientes. Mas ¿para qué se acaricia? Para *calmar*, como cuando se pasa la mano por una frente bajo la cual se agita una tempestad, una frente febril en sentido propio o figurado; para *consolar*, como cuando se desliza la mano por mejillas por las que bajan lágrimas o se "coge" la barbilla en el hueco de la mano; para *implorar*, como en la más conmovedora de las caricias de esta especie de que haya noticia en la cultura de la mano: cuando

Priamo, *jersín Ajilléos lábe góynata,* toma con sus manos, *acaricia,* las rodillas de Aquiles, en súplica del cadáver de Héctor. En cambio, si se acaricia para *pedir* en otra forma o con otro sentido, es casi seguro que se trate de una *caricia falsa* — y de una *falsa caricia.* En la caricia, como en todo lo humano, cabe la falsedad en el doble sentido insinuado, falsedad y falacia. Ya veremos dónde cabe exactamente. Se acaricia, en fin, para expresar y provocar recíprocamente *afecto, un cierto afecto,* y la expresión del mismo, ¿como cuando el enamorado acaricia la mano de la amada? ¿Y no se acaricia también para expresar y sobre todo procurarse *placer,* y para procurarlo al acariciado e incitarle a la reciprocidad? Había dicho al principio que las caricias se diferenciaban por las notas del movimiento y de la mano acariciadora, por lo expresado por estas últimas y por las superficies acariciadas. ¿No se diferenciarán más bien por las finalidades enumeradas? Pero también había añadido que a pesar de todas aquellas diferencias, LA *caricia* es *una* expresión, una expresión *unitaria, única.* El escrutar las finalidades de las caricias, el ahondar en ellas corrobora definitivamente la tesis, la unidad de la caricia como expresión. Porque descubre una común *raíz* en *todas* las caricias.

Esta raíz, es, sí, la que todos ustedes están ya mentando: el *afecto*, el *amor*, pero . . . Quien acaricia *para* calmar, acaricia *porque siente afecto* por aquel a quien quiere calmar; quien acaricia *para* consolar, acaricia *porque quiere* a aquel a quien quiere consolar; quien acaricia *para* expresar y provocar afecto, amor, ya está dicho todo . . *parece* . . . Lo mismo parece en quien acaricia *para* expresar y procurarse y procurar *placer*. En cambio, no parece lo mismo en quien acaricia para *pedir*, por lo menos en todos los casos, pero hemos admitido que en la mayoría de ellos se trate de la doble falsedad en la caricia. Mas ¿y quien acaricia para implorar? ¿Es que Príamo *puede* sentir *afecto* alguno por el matador de su hijo, ni menos *amarlo?* Y sin embargo ¿es que Príamo podría tener esperanzas de conmover a Aquiles, si éste le sintiera animado exclusivamente por el rencor, por el odio? Homero sabe más y mejor. La *humanidad* profunda que tradicionalmente se le atribuye, no se le atribuye sin fundamento. Homero pinta a Príamo y a Aquiles llorando el uno a su joven hijo *recién* muerto, el otro a su padre *anciano, cercano* a la muerte, unidos, pues, en un común duelo paterno-filial, cuya expresión *katà dómat' orórei*, se eleva por el aire de la tienda; unidos, pues, *simpáticamente, sim-pa-*

téticamente, en una simpatía, llena de patetismo, que está en el camino de la aceptación de lo *fatal*, el perdón y el amor. Resulta inconcebible un acariciar sin siquiera un *mínimo* de *cierto afecto*, salvo en el caso del simulador y engañador, que, por lo demás, presupone siempre el del sincero y veraz, como en general la falsedad presupone la verdad, o el vicio la virtud, para rendirla el homenaje de la hipocresía, precisamente. La caricia para implorar se limita a advertirnos previamente de un modo especial que el afecto o el amor raíz común de toda caricia ha de ser un afecto, un amor también especial. En toda caricia habría, así, dos finalidades, la una, la diferente, promovida por la otra, por la raíz común. Es la estructutura a que responderían los *paras* y *porqués* subrayados en lo anterior. En la caricia para calmar, habría el calmar y el afecto. En la para consolar, el consuelo y el afecto. En la para implorar, la súplica y el afecto, pese a todo. En la para pedir, el pedir y *el interés* EN LUGAR *del afecto*, de donde la falsedad. Hasta en la caricia para expresar y procurarse y procurar placer, habría el placer y el afecto que lo procuraría o el interés que *se* lo procuraría. Pero ¿y en la caricia para expresar y provocar afecto? ¿también en ella habrá la misma dua-

lidad? ¿dónde puede estar? Puede estar en que en ella haya DOS *amores*, porque si por afecto y amor en la caricia, si por el afecto y el amor *expresado por la caricia* mientan ustedes el amor en el sentido estrictamente sexual del término, que en adelante llamaré casi siempre sencillamente *el amor sexual*, en obsequio a la brevedad, si mientan ustedes esto, me parece que ustedes — permítanme decírselo — andan errados... *Una caricia exclusivamente sexual no es una caricia: es exclusivamente una palpación sexual.* La prueba incontrovertible es doble: consiste, *primero*, en la existencia de caricias en casos donde *no puede* darse el amor sexual; y *segundo*, en que aún en el caso del amor sexual y de las caricias insertas en él, estas caricias *no son expresión del amor sexual, son en el amor sexual algo no sexual.*- Veámoslo. Primero. Si entre quien acaricia para expresar y provocar amor y la persona acariciada puede haber amor sexual, *en otros casos no hay, ni siquiera cabe este amor:* tal es el caso de quien acaricia para *expresar amor* a un ser por quien no es normal que tenga amor sexual, ni que tienda a provocarlo en él, o a una *cosa* por la que *no es posible* que lo tenga, ni siquiera que piense provocar en ella *ninguno*, así, la madre que acaricia a su hijo, o la per-

sona que acaricia a su animal, o el escritor que acaricia su manuscrito, como con intuición certera un actor, mexicano si ya no recuerdo mal, en *Juan Gabriel Borwman;* tales son los casos de quienes acarician para *calmar* o para *consolar, aún tratándose de amantes en el sentido sexual del término:* en el amante que acaricia al amante para consolarle de un dolor sobrevenido, para calmarle una preocupación, una inquietud, una excitación, hay como una suspención del amor en el sentido sexual, dentro de la cual se inserta una intención de amor en otro sentido. El amor que mueve la mano en la caricia no es el amor sexual, sino otro amor. Es cierto que un pansexualismo como el freudiano encuentra un complejo de amor sexual en la caricia materna, viene a acusar de "bestialidad" a quien acaricia a un animal y denuncia como sospechoso de erotismo anal al escritor que acaricia su manuscrito, en suma, pretende pescar el escurridizo pez del amor sexual en los fondos límpidos de la caricia de aguas más trasparentes, pero no puedo ponerme a discutir aquí el pansexualismo freudiano, ni en verdad lo reputo necesario. Prosigo. El amor que mueve la mano en la caricia no es el amor sexual, sino otro. Pues bien, así es, y con esto paso a la segunda parte de la prueba, no sólo en las caricias que se

presentan desde el primer momento como no sexuales, caricias al hijo, al animal, al manuscrito, caricias para calmar, para consolar, aún tratándose de amantes en el sentido sexual, sino incluso en las caricias para *implorar* o *provocar* amor *sexual* y en las caricias que los amantes en sentido sexual se prodigan para *expresarse* amor y hasta para procurarse *placer*. Un análisis de la intervención de la caricia en el amor sexual, en busca del sentido de esta intervención, lo probaría superabundantemente, concluyentemente. Debemos admitir que el amor sexual va tan derecho a su término como todos los dispositivos teleológicos de la naturaleza entre los cuales se cuenta. Es el espectáculo que nos presenta el amor entre los animales: el amor entre los animales nos presenta frecuentemente un espectáculo de sensible e impresionante *nobleza* — de donde la idea de su valor *pedagógico* — porque en él no hay realmente, propiamente requilorios, complicaciones, morosidades. En el amor sexual entre seres humanos, por el contrario, se insertan en la trayectoria hacia su término natural, que es el común al *amor* de todos los seres bisexuados de la naturaleza, toda suerte de complicaciones — *toda*, porque se insertan hasta complicaciones tendientes a hacer que no llegue,

precisamente, a su término natural. Entre las complicaciones y requilorios morosos que se insertan en la trayectoria del amor sexual entre seres humanos figuran indisputablemente las caricias. Estas no pertenecen, pues, al orden, todo derecho hacia su término, del amor sexual; son una interpolación de oriundez exclusivamente, propiamente humana. Cuando un ser humano es avasallado por el amor sexual, estrictamente, va tan derecho como un animal hacia la natural pareja, y todo es tan simple y tan rápido como entre animales — si se trata del varón; si se trata de la mujer, la organización social no *solía* permitirle portarse tan decididamente como un puro animal. Por lo mismo, es posible que el varón que tenga un sentido primordialmente — no se diga exclusivamente — sexual del amor y de la mujer como objeto de él, deba ser contado entre los *tipos* poco o nada acariciadores que veremos, o a la inversa, que entre estos tipos debamos contar el de varones que tengan tal sentido del amor y de la mujer. Todo esto parece sabido por la suma potencia, también de sabiduría, que se haya actuado hasta ahora sobre la Tierra: la Iglesia. Su ética la enseña, y por ende puede estudiarse en ella, singularmente en su literatura de teología moral, para guía de los confesores. Pues

bien, la ética de la Iglesia en materia sexual aparece toda ella encrespada por la concepción de lo sexual como un *mal* disculpable sólo dentro de los límites mínimos en que es *naturalmente* indispensable. De donde, en el ejercicio del amor sexual, que debe reducirse al cumplimiento del débito de su estado entre cónyuges, la pugna por limitar las caricias a lo estrictamente indispensable, por decirlo así. Es difícil comprender esto de otro modo que suponiendo que la Iglesia no ve en la caricia algo perteneciente al orden *natural* del amor, sino algo *humano* y *pecaminoso*. Y en efecto, ni siquiera el varón es avasallado por el amor sexual, exclusivamente. Y entonces, por intenso que sea el amor sexual que impulse a los amantes, e incluso precisamente cuanto más intenso sea, intercalan intermedios e intermediarios *superfluos*, se demoran en complicaciones deliciosas, de origen, por tanto, no estrictamente, o nada, sexual, sino derivadas de otras potencias del ser humano. Y así, los amantes que se acarician antes de consumar, y de consumir, su amor sexual, se obsequian con ofrendas extrasexuales, suprasexuales, paradójicamente *sobrehumanas* incluso, *angélicas*, *divinas*, capaces de sobrevivir, reiterándose, inmortales, sobre la consunción y consumición del amor sexual.

¿No es el frecuente gesto de despedida final, irrevocable, entre amantes, precisamente una caricia? Es el caso demostrativamente *crucial:* no se dirá que ella es animada aún de amor sexual, y sin embargo, tampoco será siempre, tampoco es en la mayoría de los casos falaz; luego, la anima otro amor. Es innegable que si lo *esencial* de la caricia y por tanto lo *común* a *toda* caricia es un amor distinto del sexual, *este otro amor ha de encontrarse también por lo menos en el fondo de las caricias insertas en el amor sexual.* Así, llegamos a la inversión de los términos: *lejos de haber en toda caricia amor sexual, lejos de ser la caricia en general una expresión del amor sexual, las caricias son, en el amor sexual, un ingrediente extra o suprasexual.* En lugar de ser la caricia lo *sexual* en lo *no sexual,* es lo *no sexual* en lo *sexual:* tal es la proposición que presentaría como central y capital de una filosofía de la caricia. Por otras vías sabemos de la existencia, no sólo de un amor más, sino de más amores que el estrictamente sexual: si por esas otras vías no lo supiésemos, la caricia bastaría para revelar y probar la existencia de otro amor y enardecer a explorarlo, porque, ya, ¿cuál es, este otro amor?

Habíamos juzgado conveniente empezar por acometer directamente el tema de *lo expresado*

por la caricia: es lo que acabamos de hacer. Pero habíamos juzgado así en vista de que todas las notas, presuposiciones, implicaciones y requerimientos o requisitos de *la expresión* de acariciar tenían un significado o un sentido y que éste era *lo expresado* por la expresión. Este es el punto de volver, pues, al significado o sentido de las repetidas notas, etc. Con ello vamos a precisar lo que por precisar falta aún en *lo expresado* por la caricia.

Todas las repetidas notas, etc., se reducen *por su significado o sentido* a *dos,* que están en una relación que se puede llamar *dialéctica.* Ante todo, reparamos en que no es posible acariciar propiamente con los dedos extendidos hacia atrás y consecuentemente tensa, dura la palma de la mano. Esta postura se nos presenta como una postura *forzada, violenta, antinatural* de la mano. Lo que nos hace advertir el doble y recíproco hecho de que la postura natural de la mano es una postura de predisposición favorable para la caricia y de que en la caricia hay un ingrediente de *naturalidad espontánea.* Empujando un poco las cosas: la mano, hecha *por* la caricia, en el sentido que ya vimos, está hecha *para* la caricia, *tiende* a la caricia y *se tiende* para acariciar, pero este *tender* y *tenderse* es

sumamente distinto de la generalidad de los tenderes y tenderse: si no de *dirección* opuesta, sí de opuesto *sentido*. De *dirección*, no: la dirección es, en éste como en todos, *hacia el objeto*. Y hacia el objeto *lo más posible*. Es lo que muestra, en primer término, la *lentitud* del acariciar. En otras ocasiones he desarrollado el tema de la función y trascendencia de la lentitud en la vida humana. En esta ocasión puedo sólo apuntar lo decisivo: en la vida humana, en las operaciones y actividades en que vivir humanamente consiste, *la fugacidad acarrea la superficialidad, la duración es condición de la profundidad:* sólo porque va durando, va ahondando, v. gr., la pasión; ahora bien, la *lentitud* es a su vez la condición de la *duración*, como la *rapidez* la causa de la *fugacidad*. En la caricia, la lentitud es la condición y la causa efectiva de una determinada profundidad. El hecho de tenerse que subrayar muy expresamente que una caricia es *fría* resultó significativo de que la caricia es *de suyo cálida*. Pues, también existe el hecho de tenerse que subrayar muy expresamente que una caricia es *superficial*. ¿No ha de ser igualmente significativo de que la caricia es *de suyo profunda?* La caricia es roce de superficies — superficialmente, sólo. *A lo largo* de las superficies, *ahonda*. Pero,

puesto que no *aprieta*, no ahonda *materialmente*. ¿De qué ahondamiento, de qué profundidad se trata entonces? Se habla tradicional y corrientemente de sentimientos, de ideas, de impulsos superficiales y profundos. Lo psíquico y lo espiritual es inextenso. Luego, se trata de expresiones figuradas. Pero de expresiones figuradas con hondo fundamento y sumo sentido. El amor sexual y el amor de que es expresión la caricia *se viven* comparativamente como *más superficial* el uno, por intenso y arrebatado que sea, o quizá cuanto más intenso y arrebatado tanto más superficial; como *más profundo* el otro, sobre todo cuando las caricias y él mismo tienen toda su plenitud. Cuando se siente el amor sexual profundo, es que en él está injerido el otro. El amor de que es expresión la caricia es, pues, un amor que se distingue del sexual por la profundidad. Por una profundidad que puede vivirse incluso como *in-finita*. Pero, repito: ¿de qué profundidad se trata? ¿De qué profundidad puede tratarse? Quizá nos lo responda el hecho de que se acaricia con la parte interior de los dedos y con la palma de la mano dispuestos en una concavidad que se adapta a una superficie convexa. La concavidad, el interior de la mano es el lado de la mano con que la mano *coge*. Sin embargo,

la mano que acaricia *no coge*. Mas bien, *acoge*, acoge el objeto acariciado, no sólo su superficie. ¿En que? ¿En la *interioridad material* de su concavidad? Pero no hay ninguna verdadera *interioridad material*. Las cosas materiales no tienen un verdadero *interior*, ni una verdadera individualidad. Las partes interiores de una piedra pueden ponerse al exterior rompiendo la piedra, y los fragmentos son otras tantas piedras, simplemente menores: las partes interiores de un ser vivo no pueden ponerse al exterior, aunque no se llegue a romper el ser, sin peligro para su vida misma, y si hubiese fragmentación, los fragmentos no serían otros tantos seres vivos, ni siquiera menores. El interior de la piedra, de lo material es *indiferente* a *su exteriorización:* no es, pues, un verdadero *interior;* el interior del ser vivo *no* es indiferente a su exteriorización: es un verdadero interior. Un verdadero interior empieza con la vida. Con la vida empieza una verdadera *diferenciación* entre un exterior y un interior. La verdadera interioridad es un atributo de la vida. Y este atributo es correlativo de la verdadera individualidad, que es otro atributo de la vida, y por ende también empieza con ella. Tampoco hay ninguna verdadera *intimidad psíquica*. La psique es *interior*, pero no *íntima*. La psique tiene la *inte-*

rioridad de la *individualidad*, pero no la intimidad—de la *personalidad*. Estas últimas son privativas de algo para denominar lo cual se viene tradicionalmente usando la palabra *espíritu*. Los animales tienen psique, interior e individualidad, pero no intimidad, personalidad ni espíritu, que son otras tantas exclusivas del hombre. En las respectivas manos pueden leerse ya estas opuestas constituciones. El alzarse del suelo definitivamente y el ser más frecuentemente, constantemente *cóncava*, *interior*, están en correlación. Sólo hay, pues, *interioridad psíquica* e *intimidad personal y espiritual*. Por su parte, la palabra *intimidad* tiene dos acepciones: unas veces designa la intimidad de *una* persona; otras veces se extiende a la intimidad entre *dos* personas, pero sólo entre dos *personas*. Decir, por ejemplo, que dos animales son *íntimos* es una expresión que les ha sorprendido a ustedes, porque propiamente no tiene sentido. Es paladina la relación entre ambas acepciones: entre dos personas no puede haber intimidad, si ésta no es la de las respectivas intimidades. Por eso no puede haber intimidad entre animales: porque los animales no tienen intimidad en la primera acepción. Pues bien, la mano dispuesta cóncavamente, al acariciar, no *coge*, *acoge*. Pero no acoge simplemente en la con-

cavidad *material* del hueco de la mano. *No podría hacerlo.* Porque *coger* es un movimiento *material*, pero *acoger* no lo es. Se *coge* simplemente con la mano, pero no se puede *acoger simplemente* con la mano. Se acoge *con la mano*, porque se acoge con el corazón, con el alma, con el espíritu, en rigor, exclusivamente con éste último. La mano que acaricia acoge el objeto acariciado en algo más, por tanto, que en la *interioridad psíquica* del individuo cuya es la mano: la mano que acaricia acoge el objeto acariciado en la *intimidad personal*, espiritual de la persona cuya es la mano. La caricia es intimidad entre personas como tales. "*Intimas* caricias" son *todas* las caricias. El "íntimas" es aquí inequívocamente un epíteto, pleonásticamente expresivo como todos. El ahondamiento, la profundidad de que se trata en la caricia no es, pues, ningún ahondamiento, ni ninguna profundidad *material:* es el ahondamiento y la profundidad de esta *intimidad* personal y espiritual. Se habla de *compenetración* justamente cuando no se trata de ninguna *penetración material.* La caricia requiere, *crea* un ámbito, un recinto de intimidad. La índole y extensión de esta intimidad, a su vez, empieza a revelarla la esencial *suavidad* del acariciar, a la que deben contribuir la de la mano acariciadora y la de

la superficie acariciada y las condiciones de una y otra que las garantizan. El amor sexual tiende a la posesión, a la unión *carnal* y la logra. La *carne* es la *carne viva,* la carne *animada* por el *alma animal.* La unión carnal es, pues, *a una, identificación psíquica.* Si en el amor sexual entre seres humanos parece haber más, hay sin duda más, es porque en los seres humanos se injiere en el amor sexual el amor de que es expresión la caricia y acaso hasta otros amores. La suavidad de la caricia, su no apretar, su contentarse con deslizarse, con pasar fugazmente, responde a una indisimulable, inequívoca renuncia a la posesión, a la unión carnal, y por lo mismo hasta a la identificación psíquica (el acariciar no es fenómeno de contagio afectivo, ni puede ser fenómeno de masas); responde a un indisimulable, inequívoco desinterés, dominio de sí, *contención* en sí, *continencia,* una continencia, incluso, *que va más allá del contenerse sexual.* Parece menester subrayar expresamente que una caricia es *púdica.* Ello parecería denunciar que *toda* caricia es impúdica, que la caricia es *de suyo impúdica.* Sin embargo, que las caricias insertas en el amor sexual sean impúdicas no parece poder levantar ninguna objeción, pero que las caricias que se presentan como patentemente asexuales sean impú-

dicas suscita inmediatamente la resistencia a admitirlo. ¿En qué podría estar lo impúdico de estas caricias? Pues bien, podría estar—en lo mismo que toda impudicia. Toda impudicia estriba en un desnudar o desvestir algo que está cubierto o encubierto, en eliminar algo que está dentro del *limen,* en pasar, en *transgredir* límites o pasar de lo limitado a lo ilimitado, de lo finito a lo infinito. *Toda ilimitación, toda infinitud es impúdica,* si no es una infinitud *primigenia.* Pero desvestir lo vestido, descubrir lo cubierto, eliminar lo que está dentro del *limen,* transgredir límites es algo que no se hace sin una resistencia de lo vestido y cubierto, del *limen* o los límites, ni un esfuerzo para vencerla. La impudicia entraña el *pudor.* En toda caricia hay intimidad de intimidades, evasión de la intimidad propia, invasión de la intimidad ajena, en el seno de la intimidad común. En toda caricia hay paso, transgresión de límites — en un amor de una profundidad in-finita. En toda caricia hay impudicia, porque en toda caricia hay pudor, algún pudor, no solamente por excepción en *algunas* de las caricias insertas en el amor sexual, sino en *toda* caricia, desde la inserta en el amor sexual que pueda pasar por más impúdica hasta la más asexual y en que por ser tal, más superfluo pueda parecer

que haya ningún pudor. En toda caricia hay algún pudor — y alguna *vacilación y oscilación*, algún *temor y temblor, y por ambas partes*. No por habitualmente inadvertido todo ello, más afectivamente ausente nada de ello. En toda caricia hay, en suma, un movimiento de tendencia hacia el objeto y de retracción desde él, de *entrega y reserva*, material y espiritualmente. Es el movimiento que expresa, con la mayor fidelidad, la *repetición*, la *insistencia* a que tiende toda caricia. La repetición, la insistencia, con su demorarse, con su morosidad, contribuye al ahondamiento, al *intimar*, y traduce lo vacilante, insinuante, oscilante, reiterativo de todo tremular, de toda timidez, de todo pudor.

Mano acariciadora y superficie acariciada habían de tener un cierto grado intermedio entre la sequedad y la humedad y habían de estar tibias, de ser tibias. Es que la caricia es relación esencialmente *inter vivos*. Toda frialdad repele la caricia. La frialdad de la muerte, cual ninguna. Por eso se ha de estar en trance de *par*-oxismo o *para*-sismo de amor para acariciar un cadáver. Por eso es un acierto genial del poeta la imagen "cadáveres de caricias". ¿Para qué acariciar el cadáver? ¿Para calmarle? ¿Para consolarle? ¿Para implorar de él? Antes se acariciaría implorante

a quien pudiera devolverle la vida. ¿Para provocar su amor? ¿Para expresárselo? Sí, pero en nada como la normal repugnancia a expresar con la caricia a un cadáver el amor que no murió con la persona, se revela más convincentemente que la caricia está hecha para el *viviente vivo*. Por lo mismo, no se acaricia normalmente ni siquiera lo enfermo que ha perdido la lisura y blandura, la suavidad, que se ha vuelto purulento, costroso, que se ha puesto rígido, que está ya muerto o en inminencia de estarlo. Ni se tolera normalmente la caricia de mano en semejantes condiciones. Se dirá que *toda* expresión es relación *inter vivos*, pero ya lo veremos, ya lo veremos. Por lo demás, la tibieza de la caricia era un calor *comunal*, común a la mano acariciadora y a la superficie acariciada. Mano y superficie han de tener cada una su calor, han de estar, han de ser, cada una, tibia. Pero en la adaptación mutua de la caricia las tibiezas se E*funden* también mutuamente y se *funden* en una. La unión carnal y la identificación psíquica se inician en el contacto y la apretura, henchidos de gruesa materialidad todavía; se intensifican en el covibrar al unísono, que es un movimiento ya muy desmaterializado; pero tienen ápice en la fusión de la temperatura, de la *temperatura*, que es algo

que está ya en los límites de lo material; sólo que en la unión carnal y la indentificación psíquica la temperatura de fusión es alta; la materia requiere altas temperaturas para fundirse. En la caricia, la intimidad espiritual se inicia también con el contacto, pero ya un contacto sin apretura; la materialidad incial es ya mínima; se intensifica en el temblor del temor púdico a la impudicia del ahondamiento infinito, que ya no es nada material; y, por fin, también ella alcanza su ápice en la fusión de las tibiezas, *de las* TIBIEZAS: en la intimidad espiritual, la temperatura de fusión es baja: el espíritu se funde ya a temperaturas medias, porque es inmaterial, de suyo fluído, volátil, cálido, *fervoroso.*

Mas ¿quiénes son los vivientes vivos, esencialmente entre los cuales es relación la caricia?

3ª

LA CARICIA

(Continuación)

EN toda expresión hay además del órgano o miembro de la expresión, de *lo* expresivo, el sujeto cuyo es el órgano o miembro y la expresión, *el sujeto de la expresión*, *el* expresivo. En la caricia, el expresivo, el que acaricia, es exclusivamente el hombre. Este teorema no es más que un corolario del lema inicial: en la caricia, *lo* expresivo, lo acariciador, en sentido propio, es exclusivamente la mano — y de la tesis general: la mano es una exclusiva del hombre. Los animales no pueden acariciar, pero tampoco los ángeles ni Dios, y no sería ésta llevadera impotencia para los espíritus puros esencialmente amorosos, como los serafines, ni sobre todo para el Dios cristiano, Dios de amor, que es amor, si no fuese que... El teorema es, pues, reversible: el hombre es el único ser que puede acariciar; no sólo la mano en general, la caricia en especial, es una exclusiva del hombre; por tanto, el hombre puede ser definido, no sólo por la razón y el saber, *animal rationale, homo sapiens*, o la palabra, *homo loquax*, o por la risa, *homo risor, homo hilaris*, sino

con tanto o más fundamento por la caricia y por lo expresado por ella: el hombre es el animal, el ser acariciador, caricioso, cariñoso, amoroso con un peculiar amor, que, en cuanto tal sér, ya no es animal, mas tampoco ángel, ni Dios, espíritu puro. Ya en la primera conferencia tuve ocasión de apuntar cómo la carencia de manos la manquedad, era una deficiencia *esencial* del hombre, sólo que no reducida al simple carecer de manos, sino generalizable a todo tenerlas sin usarlas para aquello para que las manos pueden usarse escencialmente, exclusivamente. En particular, pues, si las correlaciones establecidas entre mano y caricia son justas, se será manco y no se será ser humano en la medida en que, *aun teniendo manos, se sea incapaz de acariciar.* Porque si el ser acariciador, caricioso, cariñoso, amoroso con peculiar amor es únicamente el humano, no todos los seres humanos son igualmente acariciadores, cariciosos, cariñosos, amorosos, ni, por tanto, *igualmente humanos.* Hay, en efecto, toda una escala de *tipos* humanos erigida por la caricia. El que acaricia frecuentemente. El que acaricia sólo eventualmente. El que rechaza expresamente el acariciar. Estas variantes *cuantitativas* se combinan con otras *cualitativas:* así, ya insinué que entre acariciar poco y tener un

sentido primordialmente sexual del amor y de la mujer como objeto de él pudiera haber una relación; ella no impediría, sin embargo, lo contrario, hasta cierto punto: que un mucho acariciar dependiese del mismo sentido, sólo que no se tratase tanto de un verdadero acariciar, cuanto de aquellos fenómenos en que la caricia va dejando de serlo, aunque siga pareciéndolo: tales podrían ser las caricias del *sobón;* tales son seguramente las falsas caricias de quien acaricia *para conseguir* algo. Por eso no incluí este "para", ni *otros*, entre las finalidades de la caricia. O bien el teórico, que tampoco acaricia, porque *también* teoriza sobre la caricia. La psicología de todos estos tipos es tan atractiva y fértil como inabordable ahora. Lo mismo que pasa con temas y problemas como éstos: niños, y sobre todo mujeres, parecen más propensas y aficionadas a acariciar que los varones adultos, más pródigas de caricias que éstos; el acariciar parece cosa más propia de las mujeres y de los niños que de graves personas viriles, parece tener algo de infantil y sobre todo de femenino, más, por otra parte, resultó algo eminentemente humano: ¿no se impone la conclusión de que el niño, y sobre todo la mujer, serían más humanos que el adulto y que el varón? ¿O será que las frecuentes caricias de niños

y mujeres son falsas caricias en la mayoría de los casos?

Mas ¿quién es *el otro* viviente vivo, entre el cual y el acariciador es esencialmente relación la caricia?

Los sentidos son sentidos *de la distancia* —vista y oído — y sentidos *de la proximidad, del contacto* — olfato, gusto y tacto. El *objeto* visto u oído no necesita estar o entrar en contacto con los ojos o los oídos del *sujeto* que lo ve u oye. El objeto olido —el *olor* —, el objeto gustado o tocado necesita estar o entrar en contacto con la pituitaria, lengua o mano, digamos, del sujeto que lo huele, gusta o toca.

La mayoría de las expresiones son *ópticas*, mímicas, fisonómicas, y *acústicas*, es decir, *las expresiones se especifican por el sentido por el que son perceptibles*, y la mayoría son las perceptibles por la vista o el oído, por los sentidos de la distancia, son ellas mismas expresiones *a distancia*.

No hay expresiones *olfativas* ni *gustativas*, es decir, perceptibles por el olfato o por el gusto. No hay *olores* ni *sabores expresivos*, sino a lo sumo en una acepción muy especial: en la acepción de que un olor o un sabor puede ser *significativo* de algo, con lo que ha de estar en una determinada relación.

Pero sí hay expresiones *táctiles*, percepti-

bles por el tacto. Sólo que su número es escaso. Los factores de cuya variación depende la expresividad del tacto se reducen al *movimiento* y a la *disposición* de los miembros *perceptibles* por el tacto. Sin que ni siquiera todos los movimientos y disposiciones de miembros perceptibles por él sean expresivos. La mayoría no lo son. Y los que lo son, lo son poco. Son expresivos *ciegamente, sordamente, rudimentariamente.* Esta manera de expresarse significa bien hasta qué punto la expresión está vinculada a la vista y el oído, a los sentidos de la distancia. De este pobre repertorio, la caricia es la expresión cimera: es la expresión táctil más expresiva, más variadamente expresiva. Hay en la literatura medieval un género llamado de "debates": debate del alma y el cuerpo, debate del agua y el vino, debate del clérigo y el caballero. Aquí estaría bien un debate — de la caricia y el beso. Pero seguramente que a ustedes mismos se les ocurre más de una razón para disculparme de que no intente emular a los poetas del medievo.

De los sentidos de la proximidad, del contacto, sólo el tacto, pues, percibe expresiones, unas pocas expresiones, que son ellas mismas expresiones *en proximidad, de contacto.*

La especificación de las expresiones *por el*

sentido por el que son perceptibles hace darse cuenta de hasta qué punto las expresiones están hechas, por decirlo así, *para ser percibidas.* Y la mayoría de las expresiones ópticas y acústicas, de hasta qué punto están hechas para ser percibidas *a distancia.* Hay expresiones que parecen hechas simplemente para expresarse, para desahogarse, como se dice, el sujeto respectivo, sin consideración alguna a la presencia o ausencia, ni siquiera a la existencia de otros sujetos. Sin embargo, parece seguro que *toda expresión* está, *por esencia,* destinada, naturalmente, a un destinatario, sólo que éste puede estar sutilmente disimulado. Puede ser, en efecto, no ningún sujeto real, ni siquiera imaginario, *determinado,* sino *el conviviente posible en general.* Todo ser expresivo se expresaría *en principio* para alguien capaz de percibir y comprender la expresión; que este alguien se dé realmente o no, sería un *accidente* que no menoscabaría lo más mínimo la *esencia destinativa,* si me permiten ustedes la palabra, de la expresión. Las expresiones no lo son para un mero *objeto.* Mas en este punto, radical, las expresiones se diferenciarían precisamente por la *realidad* del destinatario, por la necesidad, mayor o menor, de que se dé realmente el

destinatario, para que pueda darse realmente la expresión.

Las expresiones táctiles requieren un *objeto* que las *reciba:* la caricia requiere *lo acariciado.* Las expresiones ópticas y acústicas *no* requieren un *objeto* semejante: si en el acariciar existe, y no puede no existir, *lo acariciado,* en el llorar no existe, ni puede existir *lo llorado,* en el mismo sentido: *lo llorado,* en el sentido de *lo acariciado,* es algo sin sentido. Se dirá que una persona puede acariciarse a sí misma. Repondré: primero: que no importa, que la parte de sí que acaricie será el objeto de su acariciar, lo acariciado; y segundo: que, *justamente,* una persona no puede *llorarse a sí misma,* en el sentido en que puede acariciarse a sí misma.

Las expresiones ópticas y acústicas no requieren ni siquiera *sujeto* que las *perciba,* ni menos que las *comprenda.* Se puede llorar en ausencia de todo sujeto capaz de percibir, ni menos de comprender el lloro. Es más, es frecuente que para llorar se *busque* la *soledad.* Ni siquiera es necesario que la expresión *óptica* o *acústica* sea *vista* u *oída* por el propio sujeto: normalmente, no *vemos* nuestro propio llanto, ni, si es silencioso, lo *oímos;* nos limitamos a *sentirlo* — y un ciego y sordo puede llorar. Menos aún es necesario que la

expresión óptica o acústica cuente con el *asentimiento* o el *consentimiento* de ningún sujeto, singularmente el destinatario: se puede llorar justamente *porque* otro sujeto *no asiente* al lloro, o *no lo consiente;* se puede llorar incluso *para* que otro sujeto no asienta al lloro, ni lo consienta. Tampoco se necesita el asentimiento o consentimiento *propio:* se llora *a disgusto.* En fin, lo menos necesario de todo es, acaso, que la expresión óptica o acústica promueva la *correspondencia* por parte de otro sujeto: para llorar es tan poco necesario que lloren otros, que se puede llorar provocando la risa de otros, y hasta *por que* se la provoca, y hasta, incluso, *para* provocarla.

La caricia, *todo lo contrario.* Empieza por requerir un *objeto* acariciado, lo acariciado, que la *reciba.* Aunque sea el mismo sujeto, es decir, una parte de él. Unos ojos solos podrían llorar, pero no podría acariciar una mano sin siquiera otra parte del propio cuerpo. En realidad, la caricia no requiere sólo un *objeto* que la *reciba.* Requiere un *sujeto* que la *perciba y comprenda.* Requiere que el *objeto* sea parte de este *sujeto,* sea *parte sensible táctilmente* de un sujeto capaz de percibir y comprender la expresión táctil. Sí, es cierto, se acarician objetos *insensibles;* pero sólo por modo deficiente y no plenario, si no figurado

y no propio. Caricia propia y plena es aquella sólo en que *se percibe que se acaricia, percibiendo y comprendiendo que la percibe y comprende quien la recibe.* Mas aún. La caricia propia y plena requiere el *asentimiento* o el *consentimiento* del sujeto capaz de recibirla, percibirla y comprenderla. Si el destinatario de un lloro se resiste a verlo u oírlo, se puede seguir llorando, y justamente por ello. Si el destinatario de una caricia se resiste a recibirla, no se puede *acariciar* o seguir *acariciando*, la caricia cae, como hoja muerta que no encuentra en qué posarse, verdadero cadáver de caricia. Y el asentimiento o consentimiento no ha de ser sólo externo, hipócrita: ha de ser íntimo, verdadero, para que la caricia logre su plenitud. La simple sospecha de que la persona acariciada se *resigna* a serlo, basta para enturbiar la caricia, para inhibirla. Más aún, en fin. La caricia pide la *correspondencia*, pide la caricia, para desplegarse, para explayarse ella misma en su plenitud. Sólo un ser que *pueda* acariciar parece poder ser acariciado en plenitud. Se acariciaba para calmar, consolar, implorar, expresar y provocar *recíprocamente* amor. Mas en todas las caricias se descubrió una común raíz: un amor. La finalidad del expresar y provocar *recíprocamente* amor resul-

tó así la radical. Mas este amor se expresa *en la caricia*. Por ende, la finalidad radical del expresar y provocar recíprocamente amor trae consigo, congruentemente, *la reciprocidad en el acariciar*. La falta de correspondencia es síntoma de falta de asentimiento o consentimiento. Puede ser síntoma de timidez, de pudor, pero si la caricia no vence el pudor y la timidez, es que no se ha llegado a aquella intimidad en la cual, y sólo en la cual, está su plenitud. La caricia propia y plena es aquella sólo en que *se percibe que se acaricia, percibiendo y comprendiendo que quien la recibe la percibe y comprende, asiente a ella, consiente en ella, se percibe y comprende acariciado, asiente a ello, consiente en ello y se siente movido a corresponder con otras*. La caricia propia y plena es un verdadero *con-sentimiento*, una literal *sim-patía*. La caricia es de aquellas cosas que sólo existen plenamente en dualidad, en juego de dos, como padre e hijo, amante y amado, y en dualidad de *congéneres*, de *prójimos*. Esta sería, en efecto, la razón decisiva de que el sujeto receptor o recipiente de la caricia propia y plena no pueda ser ni el propio sujeto, ni uno mismo, ni los animales, no se diga las cosas inanimadas. Con uno mismo falta la dualidad. Ya con los animales, el ser próji-

mos, congéneres. Los animales perciben y comprenden las caricias que se les hacen y asienten a ellas o las consienten, pero no pueden comprenderlas, asentir a ellas, ni consentir en ellas como es menester a la plenitud de la caricia. Y sobre todo, no pueden corresponder, puesto que *propiamente* sólo la mano y el hombre pueden acariciar. Las caricias hechas a los animales, prodigadas incluso en casos (esas personas que *pro-hijan* perritos), y mucho más las hechas a las cosas inanimadas no son más que un *desbordamiento* de la humanidad del hombre, que éste puede practicar y practica efectivamente en otros dominios, sin que por ello la humanidad del hombre deje de ser esencialmente *humana*. Las caricias a los animales y a las cosas inanimadas son un desbordamiento de la *cariciosidad* humana, que es esencialmente *humana*. Por la misma razón, imposible acariciar a un ángel, a Dios, si no incorporado en un cuerpo *humano*, si no encarnado en carne *humana*, si no *humanado*. Lo que nos enseña, al mismo tiempo, hasta qué punto el cuerpo contribuye a constituir y determinar el *género*.

El sujeto que acaricia, el hombre; el objeto acariciado, un sujeto capaz de percibir y comprender la caricia, asentir a ella, consentir en ella, corresponder a ella con otras — el

hombre. Pero tampoco todos los hombres igualmente.

El ser humano como destinatario de la caricia, como el acariciado, sugiere temas y plantea problemas tan atractivos, fértiles e inabordables aquí como los sugeridos y planteados por el hombre como el expresivo, el acariciador. Había tipos de acariciadores. ¿No los habrá de acariciados? E incluso en dos dimensiones. Una, constituída por la preferencia del acariciador. ¿A quién se prefiere acariciar? ¿a quién se acaricia preferentemente? ¿quiénes resultan preferentemente acariciados? ¿los niños, las *tiernas* criaturas? ¿las mujeres? ¿las mujeres por los varones o los varones por las mujeres? La otra dimensión estaría constituída por las inclinaciones del acariciado. El que gusta de ser acariciado y busca serlo. El que rechaza las caricias. ¿Quiénes y por qué son estos tipos? ¿Buscadoras, si no busconas, perdón, de caricias, las mujeres, por feminidad? ¿rechazadores de las caricias, los varones, por masculinidad?

La caricia es una relación esencialmente *inter vivos*. Es menos porque es más. Los vivos entre los cuales se da son menos que todos los vivos, porque lo requerido es más de lo que pueden dar la mayoría de los vivos. Los vivientes vivos entre los cuales es esencial-

mente relación la caricia son exclusivamente los seres humanos. La caricia es esencialmente expresión de relación entre seres humanos.

Y ahora, examinada la caricia bajo los puntos de vista de LO *acariciador* y LO *acariciado, el acariciar y lo expresado* por él, EL *acariciador y* EL *acariciado*, podemos inquirir el *sentido* ÚLTIMO de ella.

La caricia es una expresión de índole tan singular, que está hecha, por decirlo así, para un objeto, y para un determinado objeto, exclusivamente: la *caricia* está hecha para la *carne*. ¿Por qué? Porque únicamente la carne reúne las condiciones que la caricia requiere de su objeto, porque únicamente para la caricia tienen sentido las cualidades distintivas, privativas de la carne, porque la carne está hecha para la caricia. Bien es verdad, no toda carne igualmente. Lo que enseña que no toda carne es igualmente carne, es la carne por excelencia. Se acaricia las pieles, los pelos, las plumas de los animales. Pero estas caricias ¿no se quedan en la superficie de esas pieles, pelos o plumas, *aisladores de la mano y de la carne*, comparadas con las caricias hechas a la desnuda piel humana, qué en lugar de un aislador de la carne, es lo que hace *comunicar, comulgar* con ella? La *carne* es la *carne viva*, la carne *animada* por el *alma*

animal, pero sólo *por modo deficiente*, relativamente a la carne *viva, animada por el espíritu de los seres humanos*. Unicamente ésta ha logrado llegar a reunir la complexión y la cultura requeridas por la complexión y la cultura de la mano acariciadora.

Carne deriva de *caro, carnis, carne. Caricia* deriva de *carus, querido*. De esta misma palabra deriva, con *caricia, cariño*. Entre *caro*, carne, y *carus, querido*, no encuentra, sin embargo, una relación etimológica la lingüística. Tanto peor para ella.

La *adaptación material* de la mano acariciadora a la superficie acariciada es la *expresión* de otra *adaptación, menos material:* la *adaptación* de *lo expresado* por la caricia, del *amor* de que la caricia es expresión, al *objeto* más propio y pleno de la caricia, a la *carne* de los seres humanos. El amor expresado por la *caricia*, el amor adaptado a la *carne* de los seres humanos es el *cariño*. Todas las cualidades distintivas, privativas de la carne requeridas por la caricia confluyen en una: en ser *tierna*. Ya la carne *viva* en general se distingue por ser *tierna:* es menester que a endurecerla venga la enfermedad, la *rigidez cadavérica*, o bien que la descomposición cadavérica venga a reblandecerla, a disolverla, porque la *terneza* o *ternura* no es una *blandura* sin cierta

consistencia, turgencia, tersura. Pero únicamente la carne de los seres humanos es tierna, no sólo con la blandura turgente y tersa de una *complexión,* sino con la *delicadeza* toda de una cultura. El amor de que es expresión la caricia, el *cariño,* es el amor de la *ternura.* La *triple suavidad* de la caricia, suavidad de la mano acariciadora, suavidad de la superficie acariciada, suavidad del acariciar, responde a la *triple* ternura de la carne de la mano acariciadora (no se olvide que acariciamos con la parte *interior,* la parte *protegida, suave* y *sensible* de la mano), ternura del cariño del acariciar, ternura de la carne acariciada. La carne se hizo en el ser humano *singularmente tierna* para poder ser objeto de la ternura: el hombre inventó la ternura para lo tierno de la carne. El *cariño,* la *ternura* es ese *amor* que renuncia a lastimar lo tierno de la carne, manteniéndose en esa suspensión inestable y deliciosa, *deliquiosa,* entre la TENDENCIA *hacia lo amado,* esencial a *todo* amor, y la DETENCIÓN *ante lo tierno,* esencial a *este* amor. Naturalmente, esto no basta ni siquiera como definición, mucho menos como descripción y caracterización de esta especie de amor, del cariño, de la ternura. Pero aunque el cariño y la ternura son lo expresado por la caricia, la *fenomenología del cariño y de la ternura* como

tales rebasa los límites de la fenomenología de la caricia y desde luego los de estas conferencias. La fenomenología de la caricia no puede hacer más que dejarnos en los umbrales de la fenomenología del cariño y de la ternura: ésta entra propiamente sólo en la arquitectura de otra exclusiva del hombre. Aquí, lo único que podemos hacer ya es preguntarnos: ¿cuál es el *sentido último* de la *caricia*, el *cariño*, la *carne?* Y ver si logramos respondernos.

En el principio fué el *contacto* entre *objetos*. La *co-existencia* de las *cosas materiales* se realiza por el *contacto* de unas con otras. Después, fué el *tacto* del *objeto* por el *sujeto*. La *convivencia* de los *seres vivos* sigue realizándose por el *contacto* de unos con otros, pero *empieza* a realizarse por medio de las *expresiones de contacto* y *a distancia*. La *convivencia humana* se realiza en acrecida, parece incluso que en *creciente* proporción, según vamos a ver en seguida, por medio de estas *expresiones a distancia*. Del tacto se desprendieron la vista y el oído, sentidos *de la distancia*. En el ser vivo en que ellos *privan*, en el hombre, el *sujeto*, *distanciado* de sus *objetos*, incapaz de apropiárselos, de poseerlos, reducido a contemplarlos *teóricamente*, a saber de ellos por el testimonio de su

voz, es *espíritu*, relativamente puro, relativamente independizado, *distanciado* de la materia, del cuerpo, de la carne. A la distanciación material del órgano del sentido respecto del objeto corresponde una distanciación espiritual del sujeto respecto del objeto *y respecto de su propio cuerpo, carne.* Pensemos por un momento en la relación de precedencia y causalidad entre la distanciación material y la espiritual. Con arreglo a las ideas generalizadas desde hace un siglo, la material sería la precedente y la causa de la espiritual: porque ojos y oídos se despegaron materialmente de su objeto, el espíritu está, en visión y audición, a continente distancia de los mismos objetos, y aún de su propio cuerpo, carne. Bien pudiera ser fundado, no obstante, el pensar lo contrario: que la distanciación espiritual sea la precedente y la causa de la material; pero como las ideas contrarias no están aún suficientemente generalizadas, me contentaré con decir: el venir el espíritu independizándose, purificándose, significa que *tiró* del tacto, y bajo forma de vista y oído, lo separó de sus objetos. Por lo mismo, en la vista y en el oído, la *doble* distanciación del espíritu, su independización o purificación de la carne, por su separación de los objetos, es *hecho consumado, suceso pasado;* pero . . . El

espectáculo, único, pasmoso, del espíritu en trance de independizarse o purificarse, de distanciarse del cuerpo, de la carne, y de separarse, de distanciarse de su objeto, es evidente que no podemos presenciarlo donde ni cuando está ya consumado, pasado, es evidente que sólo podemos presenciarlo en el punto e instante en que se *incoa;* pero en la caricia se incoa, podemos presenciar el espectáculo. En la caricia, el tacto, sin distanciarse aún materialmente, está en trance de distanciarse espiritualmente. En la caricia, la mano no se separa de la superficie acariciada, antes busca su contacto, pero es un contacto suave, tímido, púdico, fugaz. Es que *la separa,* es que *tira* de ella el espíritu. En el fondo de la caricia divisamos una represión del contacto, una incoación del distanciamiento, una suspensión única entre el espíritu y la materia, una *destilación* del *movimiento material* en *ahondamiento íntimo, personal, espiritual,* un *alambicamiento* en *quintaesencia* de *ternura,* el espíritu en trance de alzar el vuelo, de la materia de su sujeto y juntamente de su objeto material, *¿tirando del tacto hacia un nuevo sentido de la distancia, que se prenunciaría en la caricia?* La caricia parece, en efecto, *una expresión de contacto en trance de convertirse en expresión a distancia.* Todo ello parecería

indicar que entre *contacto* y *expresión* habría un cierto *antagonismo*, que en la convivencia el instrumento del *contacto* vendría siendo sustituído, y estaría destinado a serlo del todo, por el instrumento de la *expresión a distancia*, que acabaría por ser *la expresión* a secas. ¿Querrá el espectáculo único y pasmoso en el fondo infinito del minúsculo hueco de la mano que acaricia decir que la evolución continúa efectivamente, que el hombre está en evolución hacia la distancia de los objetos en todos los sentidos, inclusive en el tacto, que, naturalmente, dejaría de ser *tacto*, hacia la espiritualidad absolutamente pura? ¿Nos amenaza justamente la caricia con una futura imposibilidad de acariciar, sino figurada y *nostálgicamente* con los ojos, y acaso con el nuevo sentido de la distancia que sustituya al tacto?

Mas la caricia estaba hecha para la carne, porque la carne estaba hecha para la caricia, y la caricia es la expresión de un amor de intimidad personal, espiritual, personal, espiritual él mismo. ¿No son las premisas de un silogismo cuya conclusión inevitable es: el espíritu *es* para la carne?

Corrientemente se piensa aún, porque se viene pensando tradicionalmente, que nuestros cuerpos son los enojosamente entremeti-

dos aisladores de nuestros espíritus. Ah, si fuésemos espíritus puros, qué fusión la nuestra, vienen a pensar, por ejemplo, los enamorados ingenuos, que sienten un vago o preciso anhelo de simultánea muerte, imaginando otra vida de más cariciosas uniones. Y sin embargo, quién sabe si no se llevarían un desengaño morrocotudo. Y no simplemente porque ya no podrían tender la mano hacia la carne, espíritus puros. Sino por algo más, más radical. Es probable que los espíritus puros tengan una *individualidad* — personal — tan *absoluta*, que sean *incomunicables* entre sí. En esta probabilidad, los espíritus sólo podrían entrar en comunicación *encarnándose*. Los espíritus no podrían *fundirse* más que *relativamente por medio de la carne*. La carne, los cuerpos, nuestros cuerpos serían los afables intermediarios de la comunicación, los amables instrumentos de la relativa fusión de nuestros *espíritus*, es decir, de *nosotros*. Esta comunicación de los *espíritus*, esta su relativa fusión, esta *nuestra* comunicación, *nuestra* relativa fusión *por medio de la carne* es lo que sería la *intimidad*. Espíritus en sí incomunicables puestos en comunicación por la carne: es la estructura que expresarían la caricia, el cariño.

La caricia empieza por parecer un fenó-

meno de orden sexual, indicativo de la reducibilidad de todo lo superior al orden natural, a este orden natural. El examen va, empero, mostrando en ella un fenómeno de un orden superior al sexual, al natural, hasta tal punto, que amenaza con deshacernos absolutamente del orden natural. Un examen más acabado hace, a su vez, vislumbrar que quizá no se deba ir tan lejos.

La filosofía ha pensado una de estas dos cosas: o que no hay más que el orden de la naturaleza, que por lo mismo abarcaría al hombre, de suerte que en el hombre no habría más que este orden natural, o que hay, además de la naturaleza, por encima de ella, un orden sobrenatural, y que el hombre entraría en parte en el orden natural, por otra parte en el sobrenatural, pero sin que esto último significase que el orden sobrenatural fuese humano, sino que el orden *sobrenatural* sería *también sobrehumano* y el *hombre* entraría en un orden *sobrehumano*. La caricia es la mejor revelación y la mayor prueba de que en el hombre hay, además del amor sexual, un amor de otro orden, *además del orden natural, un orden* SOBRENATURAL. Esta sería la enseñanza mínima, pero inconfutable, de la caricia, de suerte que si por otras vías no supiésemos de la existencia del espíritu, *la ca-*

ricia bastaría para revelarla y probarla. Pero si resultase que el espíritu *era* para la carne, habría que profesar una *tercera* y *nueva filosofía.*

En el hombre habría un orden *sobrenatural,* pero este orden *sobrenatural* no sería *sobrehumano,* sería simplemente *humano.* Habría lo *sobrenatural,* pero no lo *sobrehumano. Lo humano incluiría* lo *sobrenatural.*

El vocablo "trascendencia" y sus familiares han gozado siempre de buena boga en la filosofía, mas, en la actualidad, están singularmente de moda. Permítanme, pues, servirme de él para expresar lo acabado de sugerir en términos técnicos, que dedico especialmente a los técnicos en filosofía que pueda haber entre ustedes.

En el hombre hay una *trascendencia,* pero no sería *externa* a él, sería *interna* a él. Estaría entre lo *natural* y lo *sobrenatural en el hombre mismo,* pero no entre *el hombre* y un orden *sobrenatural fuera de él, por encima de él, sobrehumano.* La *trascendencia* sería la estructura de un ente *doble,* no la de un ente *finito,* más allá o por encima de los límites del cual habría otro orden del ser.

Ahora, para indemnizar a los no técnicos, permítanme sugerir lo mismo en otros términos, que, aún siendo míos, pienso van a resul-

tar más poéticos. Hay caricias *angélicas, divinas.* No son *sexuales,* pero tampoco *sobrehumanas,* en verdad. Los ángeles, los buenos *y los malos,* porque también hay caricias *diabólicas,* y Dios, estarían en nosotros; en el hombre. La caricia es un fenómeno que inclina a tomar con singular seriedad el "*in interiore homine habitat veritas*".

En conclusión. Tres posibilidades. Orden natural. Orden sobrenatural sobrehumano. Orden sobrenatural humano. La caricia descarta *definitivamente* la primera. Esta es su aportación *decisiva* a la filosofía. Esta la justificación de que la filosofía en general, de que yo en estas conferencias me ocupe, me haya ocupado con ella. Pero ¿y entre la segunda y la tercera posibilidad, la elección? Para hacerla con fundamento, la caricia, por desdicha, no basta. Son menester las demás *exclusivas del hombre.*

4ª

EL TIEMPO

DESDE la primera conferencia puse de manifiesto que lo sé, que sé que desde que ustedes conocieron el programa de estas conferencias exclamaron, quizá no sólo para sí: ¡cómo, el tiempo, exclusiva del hombre! ¿pues no hay otros muchos seres y cosas temporales, hasta más temporales? ¿pues no son los seres, las cosas, temporales, sin más excepción que el Ser eterno, o que éste y las cosas intemporales afirmadas por algunos filósofos, los objetos ideales, los valores? ¿pues no es incluso todo temporal en cierto sentido, en el de durar en el tiempo, pasajera o eternamente? Pero también desde la primera conferencia me adelanté a aclarar que si no el tiempo, así en general, es una exclusiva del hombre, hay al menos un tiempo *humano* que en cuanto tal sí lo es: como si tampoco el cuerpo en general es una exclusiva del hombre, lo es en cambio el cuerpo *humano*. También sabía que semejante aclaración no iba a dejarles completamente tranquilos, que la existencia de

un tiempo humano, exclusivo del hombre, distinto, por tanto, del tiempo de los demás seres y cosas temporales, del tiempo en general, iba a parecerles problemática o enigmática; pero sabía, en fin, que ustedes esperarían estas últimas conferencias, en la esperanza de que les descifrarían el enigma, resolverían el problema. Ha llegado, pues, el *tiempo* de no hacerles esperar más, y si me es dado tanto, de no defraudar su esperanza: de examinar hasta qué punto sea o no el tiempo una exclusiva del hombre, haya o no un tiempo *humano*. Mas una advertencia quiero hacer desde ahora. Del tiempo pueden decirse muchas cosas. Muchas más de las que caben en un par de conferencias. Como resultó forzoso con las exclusivas del hombre en general, con la del cuerpo, con la mano, forzoso resulta escoger también con esta otra exclusiva del tiempo. Lo que en este último par de conferencias voy a decir se reducirá, por ende, a lo requerido para ilustrar la cuestión de la humana exclusividad del tiempo.

Lo que viene a ser, es y deja de ser en el tiempo, o es en él con principio y fin, es *temporal* en un primero y más propio sentido. Tales, los seres y las cosas naturales, de la

naturaleza inanimada y los seres vivos, incluso el hombre, y las cosas humanas, materiales y hasta inmateriales, en la medida en que unas y otras sean distintas del hombre mismo y en que las segundas no sean algunas de aquellas que voy a mencionar en seguida. Este ser en el tiempo con principio y fin es un *durar* que varía entre la "duración instantánea" o la duración "efímera" de la "flor de un día" y la duración multimilenaria del astro, la "duración indefinida" — no "infinita", porque por *duradero* que sea algo temporal, será en definitiva *pasajero:* el *durar* de lo temporal es un *pasar* en definitiva. Por ende, hay lo *más* y lo *menos duradero, pasajero, temporal,* en el sentido de lo que tiene una duración mayor o menor. Pero cabe hablar de *más* y *menos temporal* también en otro sentido: en el de que la duración de un ser sea más o menos *suya,* de que el tiempo, en general, sea más o menos *propio de él.* A primera vista, parece igualmente posible que los seres de menos duración sean aquellos cuya duración sea más suya o de los que el tiempo sea más propio, y que el ser la duración de un ser más o menos suya, el tiempo más o menos propio de un ser, sea independiente de que dure más o menos.

Lo que vino o venga a ser en el tiempo y es o será en él sin dejar de ser ya, o lo que es o sea en el tiempo con principio, pero sin fin, como las almas y los espíritus *inmortales*, puede considerarse como *temporal* en un sentido no absolutamente impropio. Por cierto que si creemos en almas y espíritus *inmortales*, no parece que nadie haya hecho más que a lo sumo concebir, como nosotros vamos a hacer ahora, seres o cosas *no nacidas*, en el sentido de no haber venido a ser en el tiempo, sino ser desde siempre en él, pero habiendo dejado o habiendo de dejar de ser en él, o sin principio, pero con fin en él. ¿Será que aunque *concebibles*, sean *imposibles?* Y en este caso ¿qué puede significar semejante imposibilidad de que lo no nacido deje de ser, en contraste con la posibilidad universalmente admitida de que lo que vino o venga a ser sea inmortal? Ya aquí podemos advertir que mientras que podemos concebir lo inmortal sin necesidad de destacar su nacimiento, no podemos concebir lo no nacido, en el sentido de que se trata, sin destacar expresamente su muerte.

Lo que es en el tiempo sin haber venido a ser ni haber de dejar de ser en él, sino habiendo sido y habiendo de ser siempre en él.

o lo que es en él sin principio ni fin, es lo *eterno*, Dios, el Ser eterno, y los objetos ideales, en la representación vulgar y alguna concepción teológica del primero y una de las concepciones filosóficas de los últimos.

Lo *temporal* en el primer sentido y lo *eterno* en el sentido acabado de registrar se oponen, como lo que es en el tiempo *con principio y fin* y lo que es en el tiempo *sin principio ni fin*, respectivamente. Lo *temporal* en el segundo sentido y lo *eterno* en el sentido registrado podrían oponerse, por el *tener principio* en el tiempo lo primero y *no tenerlo* lo segundo, pero más bien se unen, por *no tener fin* ni lo uno ni lo otro, en un segundo sentido de *eterno*. Lo *temporal* en el primer sentido y lo *eterno* en este segundo sentido resultan opuestos, por *tener fin* lo primero y *no tenerlo* lo segundo.

Juntamente lo *temporal* en los dos primeros sentidos y lo *eterno* en el primer sentido, o sea, todo *lo que es en el tiempo*, con o sin principio y fin, puede considerarse como *temporal* en este tercero y más amplio sentido. En él hasta lo eterno es temporal, y en efecto, la primera representación y la vulgar de la eternidad es la del tiempo tomado en su totalidad infinita. En este tercer sentido, la representación de la duración mayor o me-

nor se extiende de los seres temporales en el primer sentido a los inmortales y a los eternos en el primer sentido: los seres temporales en el primer sentido duran más o menos, pero pesan en definitiva; las almas y los espíritus inmortales *durarán* infinitamente, en la dirección del futuro, ya no pasarán; Dios y los objetos ideales *duran* desde siempre, infinitamente, en las direcciones del pasado y del futuro, de suerte que no sólo no pasarán, sino que fueron siempre; seres inmortales y eternos no son *pasajeros*. En consecuencia, también puede extenderse de los seres temporales en el primer sentido a los inmortales y a los eternos en el primer sentido, la idea de la duración más o menos *suya*, del tiempo más o menos *propio de ellos:* ¿será más suya la duración de un ser temporal, la de un alma o un espíritu inmortal, la del Ser eterno o la de los objetos ideales? ¿será más propio el tiempo de un ser temporal, de un alma o un espíritu inmortal, de Dios o de los objetos ideales?

A lo *temporal* en el tercer sentido se opone lo *intemporal*, que en rigor literal sería aquello que no tuviese con el tiempo nada que ver, ninguna relación. Porque hay muchas cosas que no tienen nada que ver, ninguna relación unas con otras. ¿De qué color

es el sonido de la flauta o a qué suena el verde? ¿Es moral o inmoral la esfera o esférica o cúbica la moralidad? ¿Cuántos centímetros cúbicos tiene el aburrimiento o el interés que empieza a adueñarse de ustedes? Es evidente que, a pesar de las sinestesias, *Correspondencias* y *Vocales*, los *sonidos* no tienen nada que ver, ninguna relación con los *colores*, ni viceversa; ni las *figuras geométricas* con la *moralidad*, ni existe la relación recíproca; ni los *sentimientos* con el *volumen* en sentido propio, aunque la tengan en un sentido figurado — figurado, pero no sin fundamento. Pues lo mismo pasaría con el tiempo, por una parte, y, por otra, los objetos ideales y Dios, si no también los espíritus y las almas inmortales, en la concepción más filosófica de los unos y la concepción teológica con mucho más generalizada del otro.

En esta concepción y este sentido de *intemporal* se identifica con esto lo *eterno* mejor entendido o en un tercer sentido.

Los sustantivos *temporalidad*, *eternidad*, *intemporalidad* serán entendidos sin más en los sentidos correspondientes.

Por el momento no interesa la existencia o inexistencia de unos u otros seres o cosas, sino únicamente los sentidos de los términos elucidados, que son posibles independiente-

mente de que haya o no seres o cosas a que aplicar los términos en algunos de los sentidos — puesto que es innegable que los hay a que aplicarlos en otros. Para dar sentido a los términos basta la representación de los seres o cosas correspondientes.

De la puntualización terminológica que acabo de hacer se desprende el sentido preciso en que empleo la expresión "el tiempo, exclusiva del hombre": en el de la existencia de un tiempo propio *por igual* de cada uno de nosotros, los seres humanos, los individuos humanos, pero *no por igual* de cada uno de nosotros y cada uno de los demás individuos de otras especies o géneros, de los demás seres de otras clases; y, mera consecuencia, en el sentido de *propio* de cada uno de los fenómenos psíquicos de los individuos humanos como *no* sería *propio* de ninguna otra cosa.

Pues bien, el hombre tiene dos relaciones con el tiempo. Una es la de venir a ser, ser y dejar de ser en el tiempo, o la de ser en el tiempo con principio y fin, o la de vivir — nacer, vivir y morir — en el tiempo o *ser temporal* en el primero y más propio sentido. Esta relación le sería, pues, común: totalmente, con los demás seres y cosas temporales en el mismo sentido; parcialmente, con

los seres temporales en el sentido de ser en el tiempo con principio, pero sin fin; totalmente, de nuevo, con los demás seres y cosas temporales en el sentido más amplio, de ser en el tiempo, con o sin principio y fin.

La otra relación del hombre con el tiempo es la de no sólo *vivir* — nacer, vivir y morir — *en el tiempo,* sino *vivir el tiempo* y las relaciones de los seres y las cosas con él, incluyendo las propias, o la falta de tales relaciones. Esta segunda relación le sería común exclusivamente con los seres temporales en el segundo sentido y con el Ser eterno, suponiendo que éste y los espíritus y las almas inmortales viven en este punto lo mismo que el hombre, si no más, aunque también pudiera ser menos en algún sentido. Porque ya al vivir el tiempo el hombre es múltiple.

Ante todo, el hombre *vive* las cosas y los seres temporales como tales, entre ellos él mismo, y también los seres y las cosas eternas e intemporales como tales. Todos los hombres vivimos, en la vida corriente, el curso de los astros, la repetición de ciertos fenómenos meteorológicos, la subitaneidad y fugacidad de otros, el agostarse y reverdecer de la vegetación, el nacer, vivir y morir de los animales y de nuestros semejantes, y nues-

tro propio vivir, con nuestro crecer, madurar y envejecer, lo pasajero de la juventud y la definitiva caducidad de la vida, lo fruitiva o abrumadoramente lento de ciertas horas, lo terrible o felizmente veloz de otras; la repetición de nuestras faenas, el curso de los acontecimientos históricos. La mayoría, si no la totalidad, de los hombres, vivimos, además, en la fe religiosa, la inmortalidad o la eternidad de sus objetos. Y algunos, en fin, si es que tampoco todos, vivimos, de una u otra manera, en la ciencia, en la cultura en general, y en particular en la filosofía, la intemporalidad de lo matemático, de la verdad en general, de ciertos valores, si es que, una vez más, no de todos.

Pero los hombres no nos limitamos a vivir, sin mayor especificación, todas estas cosas. Las vivimos, además, en la forma específica que es el *contar el tiempo*, dividido en días y noches, días y años, con los múltiplos y subdivisores de unos y otros, horas y estaciones, meses y semanas, lustros, decenios, siglos y milenios, minutos y segundos, fracciones de segundo. Este vivir el tiempo que es el contarlo puede considerarse ya como un *saber* de él, que desde un saber *vulgar* evolucionó hasta un saber *científico* y *técnico*, en las ciencias de la *cronología* y la *cro-*

nometría y la técnica de la construcción y uso de calendarios, relojes y aparatos cronométricos en general. Como consecuencia y manifestación, la vida humana está organizada cronológica y cronométricamente, desde la más rudimentaria, de los pueblos en estado de naturaleza, que no está organizada simplemente en días y noches y en estaciones del año determinadas por la sucesión de los fenómenos naturales y las tareas humanas vinculadas a ellos, sino incluso en "horas" definidas por las faenas cotidianas; hasta la vida civilizada más compleja, que llega a estar organizada "al minuto" tanto colectiva cuanto individualmente, y en la dirección que cabe considerar como opuesta está organizada cronológicamente así en lo biográfico como en lo histórico.

Pero tampoco nos hemos limitado a la cronología y cronometría. Nos hemos hecho una *representación vulgar del tiempo mismo*, ya como tiempo de las cosas, como *tiempo concreto* con ellas, ya como *tiempo abstracto* de ellas, tiempo en general y en sí; y hemos afinado esta representación en los conceptos, definibles o no, de la reflexión sobre el tiempo y las relaciones, o falta de relación, de las cosas con él que constituye la

filosofía del tiempo, en que culmina el *saber* del mismo.

Y ya el simple vivir el tiempo tiene su historia. Los primitivos no lo viven como los cultos, ni los griegos lo vivían como nosotros. Ni sólo fué histórica la evolución del saber vulgar en el contar el tiempo a la ciencia y técnica de la cronología y cronometría, sino que también éstas tienen su historia. La tiene asimismo la representación vulgar del tiempo, aunque sólo fuese por su vinculación más directa al simple vivir el tiempo. Tampoco los primitivos se lo representan como los cultos, si es que se lo representan, en general, en el mismo sentido que los cultos, ni los griegos se lo representaban como nosotros. Tiene, por último, su historia la filosofía del tiempo, dentro de la historia universal de la filosofía. Una historia en la que se recortan ciertas etapas y se destacan ciertos textos. La tendencia general de la filosofía desde sus orígenes, de concebir la verdadera realidad, el ser en general o el Ser por excelencia como lo eterno o lo intemporal, parece implicar la expulsión del tiempo extramuros de la filosofía, pero no hay tal. Lo que semejante tendencia, por el contrario, entraña es el considerar fundamentalmente los seres en su relación, o falta de relación,

con el tiempo. Y de cuantas divisiones más amplias y radicales recogió de la religión o hizo por sí la filosofía, lo material y lo espiritual, lo sensible y lo suprasensible o lo natural y lo sobrenatural, lo real y lo ideal, el Creador y lo creado, lo temporal y lo eterno o lo intemporal, ésta resulta tan amplia como la que más y la más radical de todas. Pero ya desde la Antigüedad tomó la filosofía por tema el tiempo mismo, concibiéndolo primero más en concreto con las cosas y luego más en abstracto, primero como algo natural, real, objetivo y más tarde como algo subjetivo, ideal y fenoménico a una. Hasta venir en nuestros días a ver en él la entidad al par fundamental y humana que sería, en conjunción con el ver en la filosofía del hombre la filosofía fundamental que se inicia desde los comienzos de la filosofía moderna.

Tales son las dos relaciones del hombre con el tiempo. Unas relaciones que, además, guardan o pudieran guardar *entre sí* las relaciones que parecerán naturales consecuencias de ser los términos de las primeras los mismos, el hombre y el tiempo. El *ser temporal* del hombre es, patentemente, *objeto* de su *vivir el tiempo*, de su *saber de éste*. Y la primera, el *ser temporal*, parece *condición* de la segunda, del *vivir el tiempo* y *sa-*

ber de él — el momento que tardamos en caer en la cuenta de que otros seres temporales ni siquiera lo viven. Cabiendo también ocurrirse si no podría ser el *vivir el tiempo* o el *saber de él*, a la inversa, *condición* del *ser temporal* — aunque concebimos un ser intemporal que viva el tiempo, que sepa de él no menos omniscientemente que de todo lo demás, el Ser eterno debidamente concebido. Hasta se encuentra que el *vivir el tiempo* o el *saber de él* es en cierta medida o forma *objeto de sí mismo:* los hombres no nos reducimos a vivir el tiempo, a saber de él, sino que también sabemos de nuestro vivirlo y nuestro saber de él; la filosofía del tiempo, en cuanto filosofía del hombre, no se ocupa sólo con el ser temporal de éste, sino también con su vivir el tiempo y su saber de él, incluso consigo misma, con el saber filosófico del tiempo, en una reflexividad sobre sí misma peculiar, privativa de la filosofía en general, de la que el ejemplo quizá más al alcance de todos sea el de la lógica, cuyo discurso no debe dejar de caer, evidentemente, bajo las reglas que él mismo va sentando. En todo caso, estas dos últimas conferencias no han empezado a ser ni van a seguir siendo otra cosa que una manifestación del vivir el tiempo, del saber del tiempo, de la filosofía

del tiempo propios del hombre, aplicados primordialmente al ser temporal de éste y complementariamente a sí mismos.

Pues bien, ya comprobamos que en ninguno de los tres sentidos de *temporal* registrados, ni en el de ser en el tiempo con principio y fin, ni en el de ser en él con principio pero sin fin, ni en el de ser en el tiempo, con o sin principio y fin, resulta el tiempo una exclusiva del hombre, sino todo lo contrario, algo compartido por él, ya con todos los demás seres y cosas naturales y humanas, ya con los demás espíritus inmortales, ya con aquéllas y éstos y además con Dios y hasta con los objetos ideales. Ni siquiera el *vivir el tiempo*, el *saber de él* parece exclusiva suya, pues que cabe suponer que los demás espíritus inmortales y el Ser eterno sepan de él, lo vivan, ya que no filosofen propiamente sobre él, para no hablar de las almas inmortales, cuyo saber del tiempo o vivirlo, por ser almas humanas, nos lo representamos como natural continuación de nuestro saber de él y vivirlo en general. Pero examinemos la cuestión, partiendo de la representación que nos hacemos del tiempo en general, en sí, los que estamos aquí ahora. Porque es un hecho que nos hacemos una, de acuerdo con lo que he dicho acerca del vivir en general

el hombre el tiempo. En verdad, y de acuerdo con lo mismo, la representación que nos hacemos del tiempo en general, en sí, los que estamos aquí ahora no es privativa de nosotros: es propia del *grupo cultural* del que somos parte y representación, también. Pero el dueño o sujeto de la representación del tiempo es punto indiferente por el momento. Por el momento es lo importante únicamente la representación misma. ¿Cuál es, pues, ella?

En cuanto se comienza a detallarla, se tropieza con que es una representación que resulta extraña, paradójica, problemática, porque se representa como *lábil*, *múltiple*, *contradictoria* incluso. Pero no debemos rechazar ninguna de las notas con que se ostente paladinamente, a ninguna de las representaciones parciales que se ofrezcan como efectivas, por el afán de evitar la contradicción, de obtener una representación coherente, que parece un afán fundado en todos los casos, pero no lo sería desde luego en éste. Pues lo que debemos hacer es más bien averiguar qué signifique o a qué respondan justamente semejantes labilidad, multiplicidad, contradicción. Es más: en la constante forzosidad de escoger, las notas o representaciones parciales que a continuación debe-

ríamos preferir serían aquellas que condujesen más derechamente a averiguarlo.

Nos representamos el tiempo como una *entidad distinta* de las cosas temporales en todos sentidos, o *en sí*. Como algo *en* que las cosas temporales son con o sin principio y fin: como un *continente* o *recipiente*, pues, en cuanto tal distinto de las cosas contenidas o recibidas en él. Una doble comparación aclara, precisa esta representación. También nos representamos así el *espacio* y las cosas en relación con él, bien que la representación del espacio como un continente o recipiente parece más obvia que la representación del tiempo como cosa semejante. En cambio, no nos representamos de la misma manera la *cualidad:* no nos representamos ésta como algo *en que sean las cosas*, sino todo lo contrario, como algo que *es en las cosas* —o es *de las cosas*. Pero así nos representamos la *extensión* de las cosas, en correlación con el lugar que ocupan en el espacio, y la *duración* de las cosas, en correlación con el "*lugar*" que ocupan en el tiempo. Se trata, evidentemente, de una representación *espacial* del *tiempo*.

En cuanto distinto de lo contenido o recibido en él, nos representamos el tiempo como *va-*

cío, y en cuanto tal, *homogéneo*. Pero también en cuanto distinto de lo contenido o recibido en él, o en sí, no sin cierta *entidad*, *consistencia* o *estructura*, *heterogénea* múltiplemente incluso. Nos lo representamos, en efecto, integrado por *momentos* o *instantes* absolutamente *homogéneos entre sí*, pero *en sí* afectados de una múltiple *heterogeneidad*. Nos lo representamos *en cada momento presente* integrado por el momento *presente*, constitutivo nuclear de los que llamamos *el presente*, y por momentos *pasados* y *futuros*, constitutivos de lo que llamamos *el pasado* y *el futuro* — pero esto en múltiple forma.

Por lo pronto, nos lo representamos *en cada momento presente*. Ello expresa una peculiaridad del momento presente correlativa de otra de los momentos pasados y futuros. El momento presente es el único que es *real* o que *es*, en un sentido de estos términos que consideramos como el único *plenario;* los momentos pasados y futuros no son *reales* o no *son*, los unos porque *ya* no son, los otros porque *todavía* no son, pero únicamente en el sentido plenario, pues ni los unos ni los otros *no son* en absoluto, aunque sólo fuese porque los unos *son* pasados y los otros *son* futuros. Pasado y futuro no dejan de tener una cierta *realidad — en el presente*, lo que

también nos muestra la complicación de que se trata. ¿Nos representamos, sin embargo, como más real la realidad del momento que *fué ya presente* que la del que *no ha sido todavía en absoluto?*... En todo caso, nos representamos los *momentos* con una *extensión* — sigue la representación *espacial* del tiempo — variable desde un *punto indivisible* hasta una extensión mayor o menor. Es lo que me movió a llamar al momento *presente*, constitutivo *nuclear* de lo que llamamos el presente... Pero no nos representamos con una extensión mayor o menor los *instantes*, cuya característica es la *instantaneidad*, la *puntualidad*. Momentos e instantes pasan por sinónimos. Como tales empleé los términos antes. Ahora parece que no lo son. ¿A qué se deberá la diferencia?

Pero, sobre todo, unas veces nos representamos los momentos del futuro viniendo a ser presentes y pasando a ser pasados. Así nos representamos las fechas venideras — que pasarán, esto es, *en el futuro* a ser *pasadas*, lo que muestra una vez más la complicación de que se trata. No nos representamos así solamente *las cosas, los hechos correspondientes a las fechas*, sino *éstas mismas*, que son momentos — ejemplo de momentos *futuros* extensos — del tiempo, o *éste mismo*.

Otras veces nos representamos los momentos del pasado viniendo a ser presentes y siguiendo a ser futuros. Así nos representamos el curso de nuestra vida desde el nacimiento hasta la muerte o el curso análogo de la historia o del mundo. Pues, así nos representamos también el curso del tiempo mismo. Unas terceras veces nos representamos el presente avanzando a ser futuro y echando a sus espaldas momentos pasados. Así nos representamos a nosotros mismos o las cosas presentes cuando nos imaginamos lo que llegaremos o podemos llegar, lo que llegarán o pueden llegar, en un futuro más o menos cercano, a hacer o ser. Pues, así nos representamos, de nuevo, el curso del tiempo mismo. Ni siquiera faltan unas últimas veces en que nos representamos el presente como pasando a ser pasado, a pesar de seguir avanzando a ser futuro. Así nos representamos a nosotros mismos o las cosas presentes cuando sentimos lo fugaces, lo efímeros, lo *pasajeros* que somos o que son. Pues, así nos representamos el curso del tiempo mismo, en fin. Es, en efecto, la representación que corresponde a la exclamación tan corriente "¡cómo pasa el tiempo!". En suma, nos representamos el momento presente como *habiendo sido — futuro* o *habiendo de ser — pasado;* cada

momento *pasado* como habiendo sido presente y futuro, *o* futuro y presente, o *habiendo de ser* presente y futuro; cada momento *futuro* como habiendo de ser presente y pasado o *habiendo sido* presente y pasado, o pasado y presente... Es representarnos el tiempo mismo *ante todo* como un *fluir*, un *correr*, un *transcurrir;* un *movimiento*, un *cambio, mudanza* o *mutación;* o con una entidad, consistencia o estructura *cinética, dinámica.* Pero es que nos lo representamos de *hecho* así, es que *podríamos* representárnoslo así, sin representárnoslo como doble, como constituído por unos momentos, pasados, presentes y futuros, *inmóviles*, y otros momentos *móviles* a lo largo de los anteriores y que deben a este movimiento, a esta correspondencia con los inmóviles el ser, venir a ser y dejar de ser pasados, presentes, futuros o a la inversa? O sea, que nos representaríamos el tiempo mismo *en el fondo* como siendo una entidad o teniendo una consistencia o estructura *estática*...

Unica o doble, en movimiento o estático nos lo representamos como *unidimensional, longitudinal* o *lineal, rectilíneo* — sigue la representación *espacial* — y como *infinito* o sin principio ni fin él mismo. Aunque quizá nos lo representamos como unidimensional,

no tanto por representárnoslo rigurosamente reducido a una sola dimensión, cuanto por predominar con mucho en la representación la infinita dimensión longitudinal... En todo caso, a pesar de representárnoslo como infinito, y por ende deber representarnos su movimiento como solamente *viniendo* o *yendo* desde o hacia el infinito, nos lo representamos asimismo como un *manar emerger, surgir* o *borbotar de* o *en* el momento presente o *de* o *en* algún momento, más o menos preciso, de los futuros o pasados — y hasta *de* o *en* cada uno de ellos... Así una representación como otra encuentran su plástica incorporación figurada en la imagen del tren, ya desfilando ante nosotros en una u otra dirección, ya saliendo de un túnel o hundiéndose en un túnel, no menos oscuro que el pasado o el futuro, a las espaldas la humareda desmelenada, *evanescente*...

Cuando nos lo representamos a sí, tan distinto de las cosas, tan en sí, nos lo representamos generalmente como movimiento de una *velocidad uniforme*, pero en ocasiones, nada infrecuentes, las cosas le comunican su velocidad acelerada o retardada, y nos parece sentir incluso que *él mismo se acelera o se hace más lento*, y decimos "el tiempo corre que vuela" o "cuánto tarda en pasar esta

hora, este día..." Porque, vengamos a la representación de las cosas en él.

Se trata del significado de la preposición "en" en la expresión "ser *en* el tiempo, con o sin principio y fin". Ante todo, es el de una *interioridad — espacial, material* de las cosas al tiempo. Es el significado propio de la preposición "en" y el que responde a la naturaleza espacial de la representación que nos hacemos del tiempo. Por eso empleamos tal preposición. Mas semejante interioridad exhibe una doble incoherencia: interioridad o algo unidimensional e infinito, sin volumen en que contener o recibir, sin límites entre los que contener o recibir; interioridad *espacial*, no se diga *material*, a algo tan inmaterial y hasta tan inespacial, en rigor, como el tiempo. La representación misma de éste, la representación espacial, vacila, como inapropiada. Al advertirlo, podemos hacer dos cosas. Podemos evocar la representación del tiempo unidimensional por el predominio de la longitud infinita, no por la carencia absoluta de volumen, o lo que es lo mismo, empecinarnos en la representación espacial del tiempo, vacilante por inapropiada Pero podemos abandonar más o menos la representación de las cosas *en* él, retirándonos sobre una representación de la relación de

las cosas *con* él, en el sentido de una mera *inserción* en él, donde el sentido propio del "en" queda reducido a un mínimo, o en el sentido de una *coordinación* o *correspondencia* con él, donde ha desaparecido toda interioridad de las cosas a él. En este último caso nos representamos la relación de las cosas con él como nos representamos la relación entre su línea dinámica y su línea estática. Queda también reducida a un mínimo en cierto sentido la naturaleza espacial de la representación que nos hacemos de él. Pero todas estas representaciones de la relación entre el tiempo y las cosas son representación de relaciones muy extrínsecas al uno y a las otras. También nos representamos la *interioridad* de las cosas al tiempo bajo especies de mucho mayor *intimidad* entre unas y otro.

No nos representamos las cosas simplemente *contenidas* o *recibidas* en el tiempo. Hemos visto cómo nos representamos el tiempo moviéndose en las mismas direcciones que ciertas cosas, a saber, las *temporales en el* sentido más propio. Nos representamos estas cosas mismas, pues, *moviéndose* en él. Mas, como quiera que nos representemos este movimiento, nos representamos las cosas respectivas, por más que *duren* o *duraderas* que sean, *pasando* o siendo *pasajeras* en defini-

tiva, no sólo en el sentido de *moverse hacia el pasado*, sino en el de *dejar de ser*. En la representación de las cosas temporales *prevalece*, pues, la del pasar, *el pasado* — el *dejar de ser*. En armonía con ello, nos representamos el tiempo sin duda como una potencia que *produce*, que *crea* de su seno las cosas que vienen a ser en él, que las lleva a su madurez, que *Sazona* — las que dejan de ser en él, o sea, más aún como una potencia que las lleva a la postre a su *corrupción*, que las *roe* o *corroe*, las *consuma* y *consume*, las *devora* o *destruye*, las *aniquila*.

Las almas y los espíritus *inmortales* y el Ser y las cosas *eternos* o *intemporales* no nos los representamos en ninguna forma *pasando*, ni siquiera en el sentido de *moviéndose hacia el pasado;* nos los representamos exclusivamente durando desde su venir a ser o desde siempre y en definitiva, o sea, *perdurando* o siendo *perduraderos* o *perdurables*. Es más. Tampoco nos los representamos moviéndose en la misma forma que las cosas temporales. Nos representamos éstas como *cambiantes* en el tiempo. Nos representamos, en cambio, las almas y los espíritus inmortales, pero sobre todo el Ser y las cosas eternos o intemporales como *sin cambiar persistentes* en el tiempo. En la representación de

ellos *prevalece*, pues, la del durar — pero no tanto el futuro, cuanto *el presente*, el *ser*. En armonía con ello, nos representamos el tiempo, si como produciendo o creando de su seno los seres inmortales, quebrando impotente su diente roedor contra ellos como contra el Ser y las cosas eternos o intemporales, o teniendo que conformarse con presenciar su persistencia perdurable. Nos representamos, en suma, estos seres y cosas ya como mucho menos *en* el tiempo que las cosas temporales, por ende en una relación con él mucho menos íntima, mucho más extrínseca — inicio del concepto de "intemporalidad".

El tiempo infinito nos lo representamos *pasando*, pero únicamente en el sentido de *moverse hacia el pasado*, pues nos lo representamos durando en definitiva o *perdurando*, según corresponde a la infinitud. En la representación del tiempo infinito prevalece la del durar, el presente, el ser, como en la de los seres y las cosas inmortales y eternos o intemporales. Con lo que arribamos a una conclusión paradójica: la representación del tiempo infinito se acerca a la de lo intemporal; "temporal" en el sentido más propio no significa lo que es en el tiempo en su plenitud infinita, lo eterno, lo perdurable o per-

duradero, ni siquiera lo duradero, sino todo lo contrario, lo pasajero. ¿Estará la plenitud del tiempo en su finitud?

Por último, nos representamos el tiempo como un movimiento *sin móvil*, como movimiento puro — pero ¿será representable efectivamente un movimiento sin representarse unas cosas moviéndose, por desfiguradas que sean, por descarnadas y espectrales que sean, por *cuasicosas* o *quisicosas* que sean — por *abstractas* que sean? ¿No son los momentos del tiempo los móviles y el tiempo el movimiento de estos móviles? ¿Y no serán los momentos como móviles unas quisicosas o cuasicosas, unas cosas espectrales, descarnadas, desfiguradas, unas cosas *abstractas*, pero *cosas?*

Todo lo expuesto en punto a la representación que nos hacemos del tiempo sólo parece comprensible cuando sugiere que el tiempo se reduzca a ser una *abstracción* — del tiempo *concreto* con las cosas, de los movimientos mismos de las cosas móviles, temporales en el sentido más propio. La *distinción* del tiempo relativamente a las cosas, su *vacío homogéneo* serían la expresión acabada de esta abstracción. La variable extensión de sus momentos representaría un variable término intermedio entre la varia

extensión de las cosas y de sus movimientos y la falta de extensión de los puntos máximamente abstractos a que puede reducirse por abstracción el movimiento; la invariable extensión mínima de sus instantes, la peculiaridad de nuestra vida con que nos encontraremos mañana. Sus dos líneas, dinámica y estática, serían reliquias de las cosas móviles y de las otras relativamente a las cuales se mueven las móviles. Su integrarse *en el momento presente* de éste y los pasados y futuros lo vincula patentemente a la realidad — que es la del presente: lo concreta aún con ella. Y con los movimientos de las cosas las direcciones del suyo con la consiguiente complicación mutua de sus momentos — las direcciones del suyo tanto cuando nos lo representamos como un pasar o un avanzar hacia el futuro, cuanto cuando nos lo representamos como un manar, emerger, surgir o borbotar. Y lo mismo el aumento o la disminución de su velocidad. Abstrayéndolo de los multiformes movimientos de las cosas, lo reduciríamos a la forma máximamente abstracta de la rectilineidad — cuando no nos lo representamos como unidimensional por el predominio de la longitud infinita o reteniendo de las cosas móviles una vaga, pero manifiesta voluminosidad. Al abstraerlo de

los movimientos finitos de las cosas finitas, abstraeríamos de la finitud, nos lo representaríamos como infinito — y al desbordar la finitud de cada uno de los movimientos de las cosas finitas, o de éstas mismas, y de su totalidad, la de los movimientos y la de las cosas, se presentaría de suyo como continente o recipiente de unos y otras. Y podríamos representarnos seres inmortales y eternos — porque éstos nos los representamos, si no *en* él, por lo menos en una *correspondencia* con él: pues, en efecto, un paso más, y abstraemos del movimiento mismo, del tiempo mismo, y nos representamos los seres eternos siendo estáticamente mientras pasan las cosas pasajeras y el tiempo perdurable, extendiendo la relación expresada por el "mientras" más allá del principio y el fin de las cosas pasajeras y a lo largo del tiempo sin principio ni fin, o concebimos los seres eternos como intemporales. Pero aun reducido a la mera correspondencia, es el significado del "en" en la expresión "ser *en* el tiempo" indesconocible residuo de la concreción del tiempo con las cosas. Abstracción, en suma, más imaginativa que conceptual, por ello conceptualmente imprecisa, imperfecta. Es la que cuando menos quedarían

unos espectros de *cosas* no eliminadas, no eliminables.

En todo caso, tomar el tiempo por una entidad *realmente* distinta de las cosas, por una entidad *real* distinta de las demás cosas, es tomarle por una *cosa* más, y una cosa infinita y continente de las demás, la que no parece encontrarse, lo que no parece posible. Es cierto que parece que somos capaces de hacernos la representación de que dejen de existir todas las cosas y de que siga existiendo el tiempo — pero ¿no se tratará de una manifestación más de la misma abstracción imperfecta? ¿dejan de existir todas las cosas, si los momentos son las quisicosas susodichas? Pero si el tiempo no es una cosa más, infinita y continente de las demás, no puede ser más que una abstracción de algo de ellas o en ellas, finito o infinito con ellas — y acabamos en una representación inversa de la inicial: en lugar de ser *las cosas en el tiempo*, es *el tiempo* quien es *en las cosas* — en las cosas finitas, su movimiento, finito. El tiempo concreto con las cosas sería el único real, con ellas, y el originario del abstracto. No existiría más tiempo que el movimiento de las cosas móviles, o no existirían más que estas cosas y las inmóviles, pero el movimiento de las primeras podría abstraerse, como

las otras "cosas" propias de todas, en la representación correspondiente. Mas ¿por qué nos representamos el tiempo como lo hacemos?

Las conclusiones a que hemos sido conducidos no sólo nos permiten, nos inducen a replantear la cuestión que nos interesa en los términos siguientes. El tiempo es el *movimiento* de las cosas, de los seres *móviles*, esto es, el *ser* mismo de estos seres. Estos seres son distintos, esto es, de diferente *ser* — o *movimiento*, o *tiempo*. Los distintos, los diferentes seres móviles tienen, pues, *sus* respectivos movimientos o tiempos, tan distintos, tan diferentes entre sí como ellos mismos. Y los seres móviles o temporales se diferencian de los inmóviles o intemporales por el movimiento o la temporalidad de los unos y la inmovilidad o intemporalidad de los otros. La cuestión es, pues, puntualizar estas diferencias: entre la temporalidad o el tiempo del hombre y la temporalidad o el tiempo de los demás seres temporales — y la intemporalidad de los seres intemporales. Si todos los seres temporales no lo fuesen igualmente, si el hombre fuese el *más* temporal de todos los seres en algún sentido, en el sentido acaso de ser su tiempo más entrañable, más íntimamente *suyo* que

de ellos el de todos los demás seres temporales, en este sentido habría evidente y literalmente un tiempo *humano*, sería, incluso, el tiempo evidente y literalmente una *exclusiva del hombre.*

Vivimos muchas cosas *naturales*, si no todas, como *temporales* en los dos sentidos en que como temporales nos vivimos a nosotros mismos, no sólo como viniendo a ser, siendo o dejando de ser en el tiempo, sino además como durando poco: al decir de nuestra vida que es "flor de un día", no vivimos *sólo* la fugacidad, la caducidad de nuestra vida, sino *también* la de la flor, sea la que sea la que vivamos *primero*, en el sentido de la prioridad a que me referiré en seguida. Es posible que sigamos *viviendo* otras muchas cosas naturales, por ejemplo, las celestes, no simplemente como mucho menos temporales que nosotros, en el sentido de mucho más duraderas, sino hasta como *eternas*, en el sentido de ser en el tiempo sin principio ni fin, pero en todo caso *sabemos* que, por más duraderas que sean, son *temporales* en el sentido de ser en el tiempo con principio y fin. Incluso, no nos limitamos a hablar vulgarmente del principio y del fin del mundo, representándonos mejor o peor su creación y una catástrofe quizá no literalmente aniquiladora: oímos

hablar a los hombres de ciencia del origen del mundo y de su término, aunque si los apretásemos para que precisasen su lenguaje, quizá nos encontráramos con que por "mundo" entendían una parte mayor o menor de la naturaleza, pero no ésta en su totalidad absoluta, declarando que el problema de la eternidad del mundo o de su creación y aniquilación es de la jurisdicción del filósofo, si no del teólogo. Por último, quizá vivamos las cosas naturales y hasta sepamos de ellas como temporales con una cierta *prioridad* sobre nosotros mismos: cronología y cronometría se fundan en las divisiones del tiempo de las cosas naturales, en los *tiempos*, si cabe pluralizarlos así, de estas cosas, ante todo en el día y el año, tiempos de la vuelta aparente del sol a los mismos puntos de su trayectoria; el estar estos tiempos y los distintos actos de nuestra vida tan ligados como están, no prejuzga si vivimos antes la temporalidad de las cosas naturales y en función de ella la nuestra, o antes la nuestra y en función de ella la de las cosas naturales, ni si llegamos a abstraer *el* tiempo antes del movimiento de las cosas naturales o del nuestro. Cabe replicar que el *vivir* antes una temporalidad u otra, y menos quizá el *saber* antes de una u otra, sería compa-

tible con el ser más temporales en todos sentidos ya nosotros mismos, ya las cosas naturales; pero cabe también contrarreplicar que si entre el *ser temporal* y el *vivir el tiempo* y *saber de él* hubiese las relaciones que se ocurrieron en un momento anterior, la temporalidad vivida o sabida antes pudiera ser la de los seres más temporales; en el supuesto, los naturales, no nosotros, los humanos.

A pesar de todo ello, la *ciencia* de la *naturaleza* abstrae de lo concreto, que tomado sin restricción expresa es la totalidad de las cosas, unos meros valores cuantitativos en correspondencia simultánea, *intemporal*, ideal entre sí y sin más correspondencia con lo concreto que la aplicabilidad a mayor o menor parte de ello. Incluso en los casos en que de los valores en correspondencia entre sí son los unos valores de tiempo, son éstos igualmente meros valores cuantitativos sin más correspondencia con el tiempo que la aplicabilidad a él. Esta aplicabilidad de lo abstracto intemporal *a* lo concreto temporal ¿se explicará suficientemente por ser lo abstracto abstracto *de lo concreto* — o será indicio de cierta intemporalidad, al menos, de lo concreto mismo? La cuestión entraña la entera teoría del conocimiento o de la ciencia

de la naturaleza y la entera filosofía de esta última, si no la filosofía entera.

Esta, la filosofía, por su parte, llegó con Kant a concebir el tiempo como una forma de percibir relacionada, por ende, de un lado con el percipiente, de otro lado con lo percibido. El percipiente seríamos nosotros; lo percibido seríamos nosotros y las cosas naturales. Por el lado del percipiente, la forma sería exclusiva de nosotros; por el lado de lo percibido, ¿no sería más propia de nosotros que de las cosas — y no aquella exclusividad por el lado del percipiente, sino esta mayor propiedad por el lado de lo percibido, la cuestión debatida? ...

Para llegar en estas conferencias a su meta, no parece el camino más adecuado el de la ciencia y la filosofía kantiana, porque se avizora demasiado sinuoso, sino el de ciertas expresiones vulgares y su interpretación, que se abre mucho más recto — y que acaso nos permita divisar desde él algo del otro. En todo caso, quiero declarar expresamente que no pretendo para él el valor de una ideación bastante para probar, lo que se dice probar, la humana exclusividad del tiempo, pero sí el de una ideación bastante para lo que decimos "hacer comprensible algo", en el caso dicha exclusividad.

Hay en el lenguaje corriente ciertas expresiones que lo son de *una relación entre el hombre y el tiempo que no se da entre ningún otro ser o cosa y el tiempo.* "Tener tiempo", "hacer tiempo", "ganar" o "perder tiempo", "perder *el* tiempo", "pasar el tiempo", "matar el tiempo" y alguna más de que prescindo por bastarme las que acabo de enunciar: he aquí cosas que tiene o hace el hombre y que no tiene ni hace, ni *puede* tener o hacer, ni siquiera tiene *sentido* decir o pensar que las tenga o haga o pueda tenerlas o hacerlas ningún otro ser, ni de los *infrahumanos* que conocemos, ni de los *sobrenaturales* en que creemos. ¿"Tiene tiempo" una piedra, ni siquiera una planta, en la acepción en que lo tenemos nosotros, los humanos, a saber, para hacer alguna cosa? ¿"tiene tiempo" una piedra, v. gr., para caer, como no la tomemos de una manera antropomórfica? ¿Puede "hacer tiempo" un astro en su celeste trayectoria, ni siquiera un animal en sus pasos por la tierra o su navegación por las aguas o los aires? ¿Tiene sentido decir o pensar que los ángeles 'pierdan el tiempo", o los demonios "ganen el perdido", o Dios pueda "perder el tiempo", o tenga que "pasarlo" o "matarlo", como nosotros? Piedras y plantas no suelen aplazar sus quehaceres,

ni astros y animales practicar el cambio de lugar para aguardar el de tiempo, ni ángeles y demonios demorarse en su gozar o penar para tener luego que darse prisa a lo uno o lo otro, ni Dios juega seguramente al tresillo o asiste a conferencias de filosofía, pongamos por ejemplos de pasar, matar o perder el tiempo.

La existencia de tales expresiones significa que ya el saber vulgar, prefilosófico, sabe de la relación entre el hombre y el tiempo mentada por ellas: la filosofía no puede hacer más que "potenciar" este saber vulgar, prefilosófico — como es proceder suyo que no se limita a este caso, antes bien es mucho más general, si no el suyo universalmente. El examen de tales expresiones y la busca de la razón de ser de su aplicabilidad exclusiva al hombre, parece prometer el descubrimiento de la índole de la relación entre el hombre y el tiempo exclusiva del primero y de la razón de ser de esta relación. ¿Cuál es, pues, el significado vulgar — y último, radical, filosófico de tales expresiones? ¿qué fenómenos o realidades, vulgares y radicales, mientan?

Partamos de lo más preciso posible. El licenciado Raúl Rangel Frías, Jefe del Departamento Universitario organizador de es-

tas conferencias, ha tenido la amabilidad de venir a buscarme al hotel todas las noches para traerme hasta aquí. La primera noche llegó cuando estaba yo acabando de cenar. Al ver mi gesto de apresuramiento, "tenemos tiempo", dijo, y nos pusimos a platicar, mientras yo acababa de cenar tranquilamente. La noche siguiente cené antes, de suerte que al encontrarme el licenciado en el vestíbulo del hotel, hubo de decirme: "podemos hacer tiempo platicando". Pero anoche, al encontrarme en el mismo vestíbulo, hubo de disculparse: "perdóneme usted, he perdido tiempo y tenemos que ganarlo". Y esta noche he sido yo quien en cierta coyuntura de nuestra plática declaré: "sentiría mucho que las conferencias no sirviesen más que para perder el tiempo los asistentes"; a lo que el licenciado repuso gentilmente: "lo sumo que le concedo a usted es que alguno por excepción no haga más que pasar el tiempo o matar el tiempo".

¿Qué hemos querido decir el licenciado y yo al hablar así?

5ª

EL TIEMPO

(CONCLUSION)

"TENEMOS tiempo", dijo la primera noche el licenciado Rangel Frías, sobreentendiendo: para llegar a la conferencia, para *hacer* algo *más tarde* — y *entretanto* para *hacer* otras cosas, *cualesquiera*, pero *alguna*, por ejemplo, acabar de cenar tranquilamente, platicar. *Porque no podemos estar sin hacer nada, porque tenemos que estar haciendo algo en todo tiempo* — los humanos. Por eso "tenemos tiempo" los humanos. *Tiempo* es *movimiento, acción*. "Tener *tiempo*" es tener *quehacer*, tener *que hacer*. Hay, pues, una perfecta coherencia entre "tener tiempo" y que tenerlo sea para *hacer* algo, llegar a la conferencia, y *hacer* entretanto otras cosas.

"Podemos hacer tiempo platicando", dijo la noche siguiente el licenciado, queriendo decir: podemos platicar *para hacer tiempo* hasta el de la conferencia, porque hasta entonces tenemos que hacer algo — porque no podemos no hacer nada, porque tenemos que hacer algo en todo tiempo, aunque sólo sea hacer tiempo, es decir, aunque sólo sea *algo*

para hacer tiempo. "Hacer *tiempo*" es, pues, *hacer* algo. No hay una coherencia menos perfecta entre "hacer tiempo" y que hacerlo sea *hacer* algo.

"Perdió tiempo" anteanoche el licenciado no viniendo a buscarme, sino haciendo otras cosas. Adviertan ustedes: no haciendo lo que podía haber hecho, si así, separado no lo que debía haber hecho, pero *no dejando de hacer en absoluto*, sino *haciendo* otras cosas. Y "ganamos el tiempo perdido" dejando de platicar como otras noches, para venir acá inmediatamente, o sea, dejando de hacer, pero tampoco en absoluto, sino haciendo otra cosa. "Perder *tiempo*", "ganar *tiempo*", sea el perdido o no, es, en definitiva, *hacer*. Siempre la misma coherencia.

"Perderían el tiempo" ustedes asistiendo a estas conferencias, si estas conferencias fuesen tan míseras que no valiesen la pena de que asistiesen a ellas, que no valiesen más que para perder el tiempo. "Perdemos el tiempo" los humanos cuando hacemos algo que no vale la pena de hacerlo, que no vale más que para perder el tiempo — porque no podemos no hacer nada, tenemos que hacer algo en todo tiempo, aunque sea algo que no valga la pena de hacerlo, algo que sólo valga para perder el tiempo, aunque sólo sea per-

der el tiempo. "*Perder* el *tiempo*" es hacer *algo que no vale la pena de hacerlo, algo que sólo vale para perder el tiempo* — pero *hacer* algo. Sólo que como tiempo es movimiento, acción, vida, ser, perder *el* tiempo es perder la vida, el ser, es perdernos a nosotros mismos; es ir quedándonos sin ellos, y sin nosotros mismos, agotándolos, agotándonos... "Perder *el* tiempo" es como no hacer nada, en sentido literal. Es algo mucho más radical que "perder tiempo".

"Pasan el tiempo", "matan el tiempo" ustedes, quizás, asistiendo a estas conferencias, si asistiendo a ellas *no hacen más* que pasar el tiempo o matarlo, es decir, algo que sólo vale para pasar el tiempo o matarlo — porque no podemos no hacer nada, en todo tiempo tenemos que hacer algo, aunque sea algo que sólo valga para pasar el tiempo o matarlo, aunque sólo sea pasarlo o matarlo. "Pasar el *tiempo*", "matar el *tiempo*" — *hacer* algo. El tiempo es, por lo visto, algo tan mortal para nosotros, los humanos, que si no lo matamos, siquiera, nosotros a él, nos mata él a nosotros, sin "siquiera". Por eso, sin duda, el hastío o tedio es inminencia de la muerte. Decididamente, "matar el tiempo" es algo radical, acaso más radical todavía que "perderlo".

Pero si en todo tiempo tenemos que hacer algo, si no podemos no hacer nada, ¿qué sentido tiene nuestro tan frecuente decir que "no estamos haciendo nada", que "no hacemos nada"? Simplemente, que no estamos haciendo lo que debiéramos, sino *haciendo* otras cosas, o que estamos *haciendo* lo que no debiéramos. "¿Qué está usted haciendo ahora?", suelen preguntarnos a los intelectuales. Pues, si respondemos "nada", no queremos decir, evidentemente, que no estemos haciendo nada en absoluto, sino tan sólo que no estamos haciendo lo que debiéramos, por ejemplo, escribiendo un libro. "¿Qué estás haciendo, niño?", suelen preguntar con certero instinto las mamás, justo cuando por no dar el niño señales de vida parece que habría realmente de no estar haciendo nada. Mas si el niño responde efectivamente "nada, mamá", ésta acaba de asegurarse de que el niño está haciendo lo que ella no quiere que haga, cogiendo el tarro de la mermelada o maquinando para escaparse con los amiguitos.

En conclusión: las expresiones examinadas significan que no podemos no hacer nada, que tenemos que hacer algo en todo tiempo. ¿No es una conclusión trivial? ¿Qué podríamos sacar de ella? El tiempo no es realmente nada distinto de las cosas temporales; real-

mente nada distinto de nuestra propia vida, en nuestro caso. Si no hiciésemos nada, no se produciría sólo un tiempo sin cosas, sino desaparición absoluta de cosas y tiempo, una literal nada. Si no hiciésemos ni siquiera tiempo, o lo que es lo mismo, algo, no dejaríamos sólo de *hacer*, sino de ser. Nuestro *ser* consistiría en nuestro *hacer*, en nuestro tiempo. Esto sería todo lo que podríamos sacar.

¿Todo? Imaginemos que tuviéramos un tiempo infinito. "Tendríamos tiempo" — para hacer algo más tarde y entretanto? Tendríamos tanto — que tendríamos un tiempo infinito para hacer lo que tuviéramos que hacer más tarde y para hacer nada una de las cosas que pudiéramos hacer entretanto. Tendríamos tanto tiempo, que no tendríamos que hacer nada en ningún momento determinado, en ningún tiempo — finito, ni infinito. Tendríamos tanto tiempo, que no tendríamos que hacer nada *en ningún tiempo — en absoluto.*

"¿Haríamos tiempo", es decir, haríamos algo para hacer tiempo, entretanto hacíamos más tarde algo? Pero si acabamos de ver que no tendríamos que hacer nada en ningún tiempo, en absoluto. ¿Qué sentido podría

tener hacer tiempo, teniendo un tiempo infinito?

¿"Perderíamos" o "ganaríamos tiempo", perdido o no? "¿Perderíamos *el* tiempo", ni siquiera? — ¿Cómo ganar ni perder tiempo, teniéndolo infinito?

¿"Pasaríamos el tiempo", lo "mataríaríamos"? Si no tendríamos que hacer nada... Ni ¿cómo pasar ni matar un tiempo infinito? El tiempo infinito nos habría antes matado...

Si, pues, tuviéramos los humanos un tiempo infinito, no "tendríamos tiempo", ni lo "haríamos", ni "ganaríamos" o "perderíamos tiempo", ni "perderíamos *el* tiempo", ni lo "pasaríamos", ni lo "mataríamos" Nada de todo esto sería posible, tendría ni siquiera sentido. "Tenemos tiempo" y lo "hacemos", "ganamos" y "perdemos tiempo", "perdemos *el* tiempo", lo "pasamos" y lo "matamos" los humanos, en suma, *porque no tenemos más que un tiempo finito...*

Imaginemos que tuviéramos un tiempo infinito. Y que tuviéramos que hacer, no las cosas que tenemos, sino una *infinidad* de cosas. E incluso que *cada una* de estas infinitas cosas fuese *infinita.* Para hacer cada una de las infinitas cosas infinitas que tendríamos que hacer, tendríamos un tiempo

infinito: la correspondencia biunívoca de cada una de las infinitas partes infinitas del infinito con éste es una de las paradojas del mismo. Para hacer cada una de las infinitas cosas infinitas que tendríamos que hacer, tendríamos un tiempo infinito: no tendríamos que hacer ninguna en ningún momento determinado, en ningún tiempo — finito, ni infinito. No tendríamos que hacer nada en ningún tiempo — no tendríamos que hacer nada en absoluto. Si tuviéramos un tiempo infinito, aunque tuviéramos una infinidad de infinitas cosas que hacer, aunque sería falso que no tendríamos *nada que hacer*, sería cierto que no tendríamos *que hacer nada*. Si no podemos no hacer nada, si tenemos que hacer algo en todo tiempo, para no dejar de ser, es *porque no tenemos más que un tiempo finito* — un hacer finito, una vida mortal, un ser limitado por el no ser; es porque somos temporales en el sentido más propio, mortales, finitos, porque entrañamos no ser, porque si somos, es en parte, pues en parte, no somos. Con lo que parece arribamos a consecuencias demasiado paradójicas: tendríamos que hacer, para no morir — porque morimos; si tuviéramos un tiempo infinito, *si no tuviéramos que morir*, si fuéramos inmortales, no tendríamos que hacer

nada, *no tendríamos que vivir*, seríamos desde luego como muertos... ; si *somos*, no sería a pesar de tener que dejar de ser, sino *porque tenemos que dejar de ser*...

Tiempo es movimiento, vida, ser. Nuestra vida, nuestro ser tiene por condición de su ser la finitud de nuestro tiempo — nuestro ser, nuestra vida o nuestro tiempo tiene por condición de su ser su propia finitud o no ser. Nuestra vida, o es mortal — o no es. Nuestro tiempo, o movimiento, o es finito — o no es. Nuestro ser, o no es, en alguna forma — o no es, en absoluto: el precio de nuestro ser es ser a medias... *Todo* tiempo, todo movimiento, todo *ser* ¿no será finito — o no será?

Mas *tener que* hacer algo en todo tiempo, por no *tener* más que un tiempo finito o *tener que* morir, no se reducen a un *tener* o un *tener que materialmente, realmente*, por decirlo así. Ya "tener" o "hacer", "ganar" o "perder tiempo", "perder el tiempo", "pasarlo" o "matarlo", no se reduce tampoco a un "tenerlo" o "hacerlo", "ganarlo" o "perderlo", "pasarlo" o "matarlo" *materialmente, realmente*. "Tenemos" o "hacemos", "ganamos" o "perdemos tiempo" para hacer algo más tarde, es decir, *con vistas* a algo que se tiene que hacer, que se *prevé*, pues,

tener que hacer. "Perdemos el tiempo", lo "pasamos" o lo "matamos" haciendo lo que no *vale* más que para perderlo, pasarlo o matarlo. Se trata, pues, de relaciones entre el hombre y el tiempo que suponen la *conciencia* y hasta la *conciencia del valor*. El tiempo sólo se "tiene" o "hace", "gana" o "pierde", "pasa" o "mata" *material, realmente*, "teniéndolo" o "haciéndolo", "ganándolo" o "perdiéndolo", "pasándolo" o "matándolo" *conscientemente*... Nada tan consecuente como que para que tengamos que hacer algo en todo tiempo, por no tener más que un tiempo finito o tener que morir, tengamos que estar *seguros* de que tenemos que morir, *convencidos* de que lo que tenemos que hacer, tenemos que hacerlo *en vida*. Si no fuésemos *conscientes* de la finitud de nuestro tiempo, de nuestra vida, podríamos aplazar lo que tuviéramos que hacer *ad kalendas* — infinitas; no sería simplemente *como si* no tuviésemos un tiempo finito; no lo tendríamos, *en realidad*. Nuestro tiempo finito, nuestra vida mortal, los tendríamos *con* la conciencia. Nuestra mortalidad, nuestra finitud *serían* en la conciencia. La conciencia de nuestra finitud sería condición de ésta misma... La conciencia sería menester, no sólo para el *ser consciente* del no ser, sino

para el *no ser* de que se es consciente... Entonces, los seres inconscientes ¿no serían finitos!, y los conscientes ¿lo serían todos!

Hay más. No sólo somos conscientes de la finitud de nuestro tiempo, de nuestra vida, sino de la constante inminencia de su fin. No sólo estamos seguros de que tenemos que morir, sino que estamos persuadidos de que la muerte puede sobrevenir, sobrecogernos en todo momento, en el inmediato. Constantemente nos amenaza la muerte. Por eso, lo que tenemos que hacer, no sólo tenemos que hacerlo *en vida*, sino que tenemos que hacerlo *con urgencia*. La conciencia de la constante inminencia del fin, de la muerte, en el doble sentido de "amenaza", peligro y proximidad, nos urge, nos *insta* a hacer lo que tenemos que hacer. El "instante" es el momento del tiempo en cuanto somos conscientes de él como pudiendo ser el último de nuestra vida, o en cuanto "mortal". Por lo mismo es su extensión siempre igual, la mínima, a diferencia de la variable de los "momentos".

Densidad mayor o menor es mayor o menor cantidad de materia en un mismo volumen — limitado. Cuando el volumen aumenta la materia se enrarece. Si el volumen aumenta suficientemente, la materia se disipa.

Si el volumen se hiciese ilimitado, dejase de ser volumen, dejase de ser, la materia se disiparía en absoluto, ella también dejaría de ser. Nuestra vida tiene densidad mayor o menor, es mayor o menor cantidad de cosas que hacer dentro de sus límites. Si éstos desapareciesen, si tuviésemos un tiempo infinito, nuestra vida se disiparía. Pero es todo lo contrario. El volumen de nuestra vida está constantemente estrechado, angostado, *angustiado* por la urgencia de la constante amenaza de la muerte. Nuestra vida es densa de urgencia.

Advirtamos, en fin, esto. En cuanto acabo de apuntar, tener que hacer algo en todo tiempo, tiempo infinito o finito, finitud de movimiento, vida, ser, real y conscientemente, densidad y urgencia por obra de la finitud, están concebidos exclusivamente por referencia a la muerte, al futuro. ¿Por qué no al nacimiento, al pasado? Ello denuncia que, por debajo de la reversibilidad con que nos representamos el movimiento temporal *de las cosas* y aquel en que consistiría *el tiempo mismo*, del futuro o presente al pasado y de éste o el presente al futuro, hay una peculiar *orientación*, cabe denominarla muy propiamente, de nuestra vida hacia la muerte, hacia el futuro...

En suma, nuestro ser temporal parece reducirse decididamente a nuestro ser mortal, y a la cuestión de nuestro ser más o menos temporal que los demás seres, a la de si somos más o menos mortales que ellos. Volvamos ya, pues, a los demás seres.

Hemos reconocido que si los humanos "tenemos" y "hacemos", "ganamos" y "perdemos tiempo", "perdemos", "pasamos" y "matamos el tiempo", es porque no podemos no hacer nada, porque tenemos que hacer algo en todo tiempo, porque, a su vez, no tenemos más que un tiempo finito. Y desde ayer reconocimos que seres inanimados, seres vivos inferiores a nosotros, almas y espíritus inmortales, Ser eterno, ni "tienen" ni "hacen", ni "ganan" ni "pierden tiempo", ni "pierden", "pasan" ni "matan el tiempo", ni nada de esto es posible, ni tiene siquiera sentido en referencia a ellos. ¿Será que seres inanimados, seres vivos inferiores a nosotros, almas y espíritus inmortales, Ser eterno, puedan no hacer nada, no tengan que hacer algo en todo tiempo, porque tengan un tiempo infinito? Almas y espíritus *inmortales* y *Ser* eterno parecen, efectivamente, tener un tiempo infinito, por definición, digámoslo así. Pero que no tengan que hacer algo en todo tiempo, que puedan no hacer nada, que

no hagan nada, que no vivan... Su "vida eterna" ¿no es a una *vida* y *eterna?* La vida no parece haber menester de ser temporal, finita. Almas y espíritus inmortales y Ser eterno parecen, pues, invalidar las relaciones encontradas entre "tener", "hacer", "ganar" y "perder tiempo", "perder", "pasar" y "matar el tiempo" y no poder no hacer nada, tener que hacer algo en todo tiempo, y entre esto y no tener más que un tiempo finito. En cuanto a los seres inanimados y a los seres vivos inferiores a nosotros, también viven o hacen algo, también tienen que hacer algo en todo tiempo, tampoco pueden no hacer nada — pero tampoco tienen más que un tiempo finito. Parecen, pues, invalidar por lo menos la relación entre "tener", "hacer", "ganar" y "perder tiempo", "perder", "pasar" y "matar el tiempo" y tener que hacer algo en todo tiempo, no poder no hacer nada, ya que no la relación entre esto y el no tener más que un tiempo finito. Mas en seguida se ocurre que ni siquiera invalidan la anterior. Porque si *tienen que* hacer algo en todo tiempo, no *tienen que* hacerlo *conscientemente*, pues que ni siquiera los más altos de los seres vivos inferiores a nosotros suben al grado de conciencia requerido para ello. Seres inanimados y seres vivos inferiores a nosotros

tienen tan sólo *materialmente, realmente* que hacer algo en todo tiempo. Pero no menos en seguida se recuerda que la conciencia pareció condición de la finitud: ¿cómo estos seres no conscientes serían finitos? Acabarían invalidando también ellos la otra relación... Las cosas se presentan un tanto complicadas. Indispensable ponernos a examinarlas más detenida, detalladamente.

"Individuo" quiere decir *indivisible.* Sin embargo, nos representamos el individuo más bien como aquel ser que está *dividido* de los demás. La verdad es que la *indivisibilidad* de un ser y su *divisibilidad* de los demás son correlativas. Una piedra es divisible en otras en la misma medida en que puede ser el resultado de la división de otra. Un ser vivo no es divisible en otros, en la misma medida en que no puede ser el resultado de la división de otro. El individuo se constituye al diferenciarse un verdadero *interior* del correlativo *exterior.* Esta diferenciación del interior respecto del exterior es la división del individuo, del ser indivisible, respecto de los demás. El interior es indivisible, puesto que su división sería la exteriorización de que un verdadero interior no es susceptible. El verdadero interior va unido a la *vida psíquica:* uno y otra se encon-

trarían en todo ser vivo, simplemente en diversos grados de desarrollo de unos seres a otros, pero paralelos, al menos hasta cierto punto, dentro de un mismo ser. Pero la vida psíquica, si no es más que psíquica, por desarrollada que sea no llega a la posible plenitud de la interioridad: es vida interior, pero dirigida hacia el exterior. En cambio, la vida psíquica del hombre es vida interior capaz de volverse sobre sí, de dirigirse hacia su propia interioridad, llevando ésta en la *conciencia*, y en la identificación *sui generis* consigo mismo que es peculiar de la conciencia, a la plenitud de la *intimidad* — en el sentido de intimidad de una persona, presupuesta por la intimidad en el sentido de intimidad entre dos personas o identificación, mayor o menor, de las respectivas intimidades. Dios mismo se identificaría consigo mismo en el saber de sí de su simplicidad absoluta. Semejante conciencia y la correspondiente intimidad serían privativas del *espíritu*, o de los espíritus, encarnados o puros. La mera materia, exterioridad continua, divisible en *partes* menos divididas unas de otras, más bien que en *individuos* divididos unos de otros, resulta lo menos individuado, o más bien que el principio de individuación, el principio de comunicación; los

espíritus resultan lo más individuado, tanto, que pudiera ser que los espíritus puros estuviesen individuados *de suyo* y *en absoluto*, esto es, que los espíritus estuviesen de suyo tan divididos unos de otros y en general cada uno de todos los demás seres, que estuviesen de suyo encerrados en la intimidad de sí mismos, que fuesen de suyo incomunicantes, o que únicamente pudieran entrar en comunicación los espíritus encarnados, por medio justamente de la carne, del cuerpo, de la materia.

A una con su elevarse de la exterioridad de la materia, divisible en partes menos divididas unas de otras, a la intimidad de los espíritus puros, divididos de suyo de todos los demás seres, la individuación se eleva de la *división* en *partes* de la materia, pasando por la *individuación* en *individuos* vivientes, a la *individualización* en *personas*, humanas o espirituales en general, y aún en "personalidades". La individuación no se queda en la mera *división* numérica, *cuantitativa* y en la *diferenciación cualitativa accidental* de la materia, suerte de individuo único de una especie única también, de que se limitarían a ser las *partes* las cosas, los fenómenos o los seres materiales, ni siquiera de los distintos *individuos* de una misma

especie de seres vivos; pasa a la *diferenciación personal* de las distintas personas humanas y espirituales en general, a la *diferenciación esencial* de aquellos espíritus cada uno de los cuales sería, como la materia, un individuo de una especie *sui generis* o una especie realizada en un solo individuo, como los ángeles en aquella concepción teológica de ellos que así los concibe, y a la *infinita* diferencia esencial de Dios con respecto a todos los demás seres. La tesis de que por ser la materia el principio de individuación, espíritus puros no podrían ser individualmente distintos sino por ser específica o esencialmente diferentes, pudiera invertirse en la de que los espíritus puros serían a una individualmente distintos y específica o esencialmente diferentes, justo por no ser la materia el principio de individuación, sino el de comunicación, completada con la anterior de la individuación de la materia. Los espíritus estarían *de suyo* no sólo individuados cuantitativamente, sino individualizados o diferenciados esencialmente, y a esta diferencia pudieran deber *lo absoluto* de su individuación cuantitativa.

Tanto como división o distinción cuantitativa e interioridad cuanto como diferenciación cualitativa, la individuación significa

limitación, finitud. La interioridad y exterioridad de la individuación se entienden en su sentido propio, el sentido *espacial.* En el mismo sentido se entienden, pues, la indivisibilidad y la divisibilidad unidas a ellas. En el mismo, hasta la diferenciación cualitativa, aunque sólo sea mediante una representación figurada. En el mismo, en fin, la limitación o finitud aneja a la división y la interioridad y a la diferenciación cualitativa. En efecto, hasta las conciencias e intimidades, los espíritus de las personas humanas nos los representamos como divididos unos de otros por los respectivos cuerpos en el espacio de éstos. Hasta los espíritus puros individualizados de suyo y en absoluto nos los representamos divididos unos de otros en una especie de espacio "ideal" de ellos. Todo, significa que nos representamos la individuación en primer término como una relación estática que tiene lugar en el espacio o en un "cuasiespacio". Mas un ser originado por división de otros y originador de otros por división es, evidentemente, menos individuo, no sólo en el sentido de indivisible, sino también en el de dividido de los demás, que un ser que ni se hubiese originado por división de otros ni hubiese de originar otros por división. La vida, el movimiento, el ser de un ser origina-

do por división de otros y originador de otros por división es continuación por transformación, por movimiento, por ser, de la vida, el movimiento, el ser de aquellos de que sea oriundo, es continuado igualmente por la vida, el movimiento, el ser de aquellos de que sea origen. Ello significa que debemos concebir más radicalmente la individuación como un proceso dinámico que se efectúe y manifieste en el *tiempo* — en el cual se efectuaría y manifestaría no sólo la división o distinción cuantitativa y la diferenciación del interior, sino también la diferenciación cualitativa, aunque no fuese más que por la inserción de ésta en aquella distinción y en la interioridad. En la medida, pues, en que haya continuidad en general, en el espacio y en el tiempo, no habrá tanto distintos seres individuales cuando partes de un todo, miembros u órganos de un individuo mayor, si se prefiere. Pero ¿cómo podrá un ser no ser originado por división o transformación, movimiento, ser, de otros, ni ser origen igualmente de otros? Unicamente de una de estas dos maneras: o no teniendo origen ni fin, siendo eterno, o infinito, o teniendo un origen y un fin, una finitud *absolutos*, siendo *creado*, en el sentido propio del término, creado de la *nada*, y siendo *aniquilado*, en el

sentido cabal del vocablo. Ahora bien, en la medida en que individuación dice finitud, el individuo por excelencia no sería un ser infinito, sino aquel ser que de la nada viniese a ser para aniquilarse. Habría, en suma, una correlación esencial entre ser *un* ser distinto y diferente de los demás, por un lado, y por otro lado: ser en el tiempo con principio y fin, ser nacido y ser mortal; principiar y finar, nacer y morir sin complicar a los demás seres o en aislamiento o soledad — el precio de la singularidad sería el nacimiento, la soledad, la mortalidad; ser *su* vida, movimiento, tiempo, ser, con los correspondientes límites, *su* nacimiento o principio y *su* muerte o fin, *su* individualidad toda, verdaderamente *suyos* — individuación diría apropiación, intimidad también en el sentido de intimidad *con* lo propio, *consigo* mismo, ya que a un ser nada le sería tan íntimo, tan entrañable como su individualidad, que le constituye en *el que* es, a distinción de todos los demás, constituyéndole en *lo que* él es, a diferencia de todos los demás. Hasta se avizora la posibilidad de que vida, movimiento, tiempo e incluso *ser* no sean tanto los de los seres con principio y fin en otros, ni los de los seres sin principio ni fin, cuanto los de los seres con principio y fin absolutos.

"*La* materia" — inanimada — sería el nombre *propio* de *un* continuo en el que se dividirían sólo muy relativamente partes también sólo muy relativamente indivisibles, hasta tal punto, que el continuo de la materia inanimada sería más espacial que temporal, un continuo de equivalencia ideal. Pudiera, incluso, ser que las partes de la materia no existiesen más que por obra de la consideración humana. En todo caso, los fenómenos físicos, las cosas, los seres materiales, inorgánicos o inanimados serían los menos individuados, los menos *ellos mismos*, aquellos cuyo movimiento, tiempo, ser, principio y fin serían menos *suyos*, los menos móviles, los menos finitos, los menos temporales y hasta los menos *seres*. Entre semejante idea de la materia inanimada y la concepción científica de la naturaleza que se reduce en definitiva a unos meros valores cuantitativos en correspondencia intemporal, ideal, entre sí ¿no es notoria una coherencia perfecta? ¿Como, más en general, entre infinitud, inmovilidad, intemporalidad, idealidad, por un lado, y realidad, movimiento, tiempo, finitud, por otro?

El cuerpo de los seres vivos es transformación de materia del cuerpo de los progenitores y de materia del medio, y de él es

transformación material del cuerpo de los descendientes y materia del medio. Al cuerpo en tales relaciones con la materia concibe reducidos los seres vivos el materialismo. Una dirección de la filosofía biológica de nuestros días concibe las psiques de los seres vivos en una relación con una psique supraindividual pareja a la de los fenómenos físicos o cosas o seres materiales, inorgánicos o inanimados con la materia, o concibe como ésta "*la* materia viva", como el nombre propio del continuo de la vida, continuo por obra de la psique supraindividual, no como el nombre *colectivo* de los seres vivos que la expresión que acabo de hacer resaltar sería en la concepción tradicional de estos seres, en la que tendrían sendas almas creadas y aniquiladas. En la concepción materialista y en la de la psique supraindividual no caben sino *grados* de individuación creciente desde la materia inanimada hasta los seres vivos más altos; pero aún en la concepción tradicional no serían los seres vivos inferiores a nosotros, los humanos, más que individuos de especies o individuos que no serían ellos mismos, ni cuya vida psíquica, movimiento, tiempo, ser, nacimiento y muerte serían suyos, más que en el sentido de tal individualidad.

El cuerpo de los seres humanos es transformación u objeto de ella en los mismos términos que el de los seres vivos en general. De los seres humanos hay las mismas concepciones que de los seres vivos en general, sin más diferencia que la de que la concepción tradicional concibe las almas humanas como inmortales. Mas toda concepción de los seres humanos ha de reconocer el hecho de la existencia de una individuación, de una individualización de los mismos *sui generis*. Los seres vivos inferiores a nosotros, los humanos, nacen como individuos de la especie correspondiente y no pueden morir en diferente concepto de aquel en que nacieron — salvo en el grado en que entran en relación con nosotros, los humanos, o nosotros los concebimos en una forma antropomórfica, ya que no tomen realmente ellos semejante forma: un perro nace como un perro y no puede morir más que como un perro, salvo que se trate de un perro, por ejemplo, utilizado en la guerra, caso en el cual puede morir como héroe condecorado y todo. Los seres humanos nacemos como individuos de la especie humana, como seres humanos, pero podemos morir en diferente concepto de aquel, no sólo en que nacimos, sino en que hayamos vivido hasta el instante mismo de

la muerte. Tal persona vulgar muere en una inopinada catástrofe como un héroe; tal personaje, al sobrevenir una situación fatal, como un vil personaje — "como un perro"; tal pecador de toda la vida, en olor de santidad, y viceversa: hay el condenado por desconfiado, pero también el condenado por confiado — "tan largo me lo fiáis". Si nacemos, pues, como los seres vivos inferiores a nosotros, morimos como no pueden morir. Es que nuestra individual personalidad no queda individualizada — definitivamente, hasta el instante mismo de nuestra muerte; pero en tal instante queda individualizada definitivamente — a pesar de la inmortalidad. En el concepto en que muramos, héroes o viles personajes, impenitentes o justificados, viviremos perdurablemente. Por eso lo que tenemos que hacer, tenemos que hacerlo en vida y con urgencia: en hacerlo o no, no nos va sólo la vida, el ser, sino *nuestra* personalidad, *nuestra* vida, *nuestro* ser, en el sentido más propio, por más cabal, de este "nuestro". La inmortalidad no sirve para nada — por decirlo así — más que para prolongar eternamente, infinitamente, para eternizar, inmovilizar, fijar la personalidad individualizada en el instante de la muerte. Si no somos mortales, en este respecto es

como si lo fuésemos realmente. Si no nos transformamos en otros seres, no sería porque nos aniquilásemos, sino porque nuestra personalidad perviviría sin transformación en nuestra alma inmortal. La inmortalidad *personal* no sería menor garantía del no transformarse en otros seres que la aniquilación. Haría, pues, lo mismo que ésta. ¿No *significaría,* entonces, lo mismo? La fe en ella ¿significaría algo más que la conciencia de nuestra individualización personal por la muerte, que la acción personalmente individualizadora de ésta? Añádase la resurrección de la carne... La misma *transformación* del cuerpo en glorioso ¿significará algo más que la *fijación* de la individualidad, de la personalidad completada hasta su corporalidad? *Nuestra* vida, movimiento, tiempo finaría con la muerte: la eternización, la inmovilización de nuestra vida en la vida perdurable, vida *inmutable,* no sería *vida* — sino por ser la fijación de la *nuestra*... En todo caso, no parece infundado, inexacto decir que somos individualizados personalmente por la muerte. Recíprocamente, nuestra muerte es más nuestra que de ningún otro ser su fin: es nuestra en el sentido en que su fin es de cualquier ser que no se transforme en otros, y es nuestra en el sentido de que la

individualización personal por la muerte recaba una peculiar manera de morir, como héroe o como vil personaje, en pecado o en olor de santidad; nuestra personalidad es perfeccionada por la muerte, quedando ésta vinculada por la manera de padecerla — o hacerla — a la personalidad. Siendo, en conclusión, infinidad espiritual individualizada personalmente por la muerte, el hombre resulta el más individuado de los seres, aquel que sería más *él mismo*, aquel cuya vida, movimiento, tiempo, ser, principio y fin, éste sobre todo, serían más *suyos* — el más móvil, el más *ser*, el más mortal en el sentido más propio, el más temporal. "Temporal" en el primer sentido no sería término unívoco. Hasta tal punto nuestro tiempo sería nuestro, habría un tiempo humano, sería el tiempo una exclusiva del hombre.

La conclusión parece confirmada por el significado radical de la concepción del tiempo. Homero compara a las "generaciones" de las hojas de los árboles las humanas, y la comparación no es algo único en la *Iliada*, sino modulación de un verdadero tema radical de la epopeya, que empapa el fondo de ésta de una melancolía quizá no tan hecha patente como debiera serlo. De la primera lírica griega es también tema el de

lo efímero de las edades de la vida y de ésta en conjunto, antes de serlo de la filosofía el de la brevedad de la vida. Y como un gigantomáquico alzarse y declinar de ciudades, de Estados, naciones o pueblos presenta el padre de la Historia la edad de la lírica y de la filosofía. En ambiente tal nació esta última, como razón — en un sentido como el del título *Razón de amor*, de la primitiva literatura española —, como razón de lo originario de todas las cosas y duradero bajo su generación y corrupción, incluso las nuestras, las de los humanos; sobre el fondo de la oposición del tiempo y el ser... La apolínea serenidad griega es la visión tan proverbial como unilateral que debe completarse con el sabido sentimiento dionisíaco de la "edad trágica de los griegos" — y con una acaso menos sabida, pero no menos efectiva melancolía, que no se reduce al sentimiento dionisíaco y de la que se afirmó expresamente ser el humor fuente de la filosofía. Desde antiguo hemos tenido, pues, los humanos, una sensibildad especialmente "capciosa" de la instabilidad, fugacidad, caducidad de las cosas, en particular las humanas, entre éstas — nosotros mismos. Es que las cosas están ya ahí, nosotros mismos estamos ya aquí, el ser es — dado, patente, tanto, que

no reparamos en él — hasta que en él nos hace reparar el dejar de ser, el haber de dejar de ser, el no ser... Puesto que las cosas, que nosotros somos, parece que tengamos nuestra razón de ser — y que por lo mismo no la tenga el dejar de ser, el no ser. "¡Oh, vida! ¡No habías de comenzar, pero ya que comenzaste no habías de acabar!", exclama luchando con los olas Critilo. Quizá sea por ello por lo que creyendo en seres nacidos e inmortales; no concibamos, seres no nacidos y mortales; y prescindiendo de que los seres inmortales tengan principio y el Ser eterno no, los agrupemos, por no tener ni unos ni otro fin; y seamos conscientes de no tener más que un tiempo finito, no por haber nacido, sino por tener que morir; y nos individúe ya el nacimiento, pero nos individualice personalmente sólo la muerte. En todo caso, el dejar de ser, el no ser sobrevendría sólo porque lo llevaríamos en las entrañas, en el ser mismo... Y se nos haría singularmente sensible, en la doble acepción de resultarnos manifiesto y doloroso; y nos haría reparar en el ser y en la falta de razón de ser de las cosas, de nosotros mismos, o en que si somos, sería meramente *de hecho*... Y así habría venido a prevalecer en la representación de las cosas temporales la

del pasar, la del fin, la de la muerte, hasta el punto de hacer que se haya asociado a la representación misma del tiempo, a pesar de que en ella prevalezca la del durar eternamente, el sentimiento de la melancolía. El pasar de las cosas en el tiempo, el pasar del tiempo mismo nos anonada afectivamente antes de hacerlo efectivamente. Por otra parte... El concepto más abstracto que puede abstraerse de los seres es el de ser. El tiempo es la abstracción del movimiento de los seres móviles, del ser, pues, de estos seres. Los momentos del tiempo eran cuasicosas, cosas abstractas al máximo posible — meros "seres". Los momentos del tiempo se identificarían en uno, y no habría tiempo, si no los distinguiese algo — que no puede ser el ser: meros seres no pueden ser distinguidos por el ser, sin contradicción; seres distinguidos por el ser serían una continuidad de ser, un continuo ser, que los identificaría en uno, en él. Los momentos del tiempo se identificarían en uno, y no habría tiempo, si no los distinguiese algo que no puede ser sino — el no ser. El tiempo *entraña*, pues, *el ser y el no ser*. Mas, el concreto al menos, *desentrañaría* particularmente *el no ser*. Tiempo — movimiento, ser, entrañante de no ser, finito. Ser pudo, ser sin

no ser — ser sin tiempo: la enseñanza ya del "gran Parménides"; ser y *tiempo*, ser y *no ser;* ser y tiempo, contrarios, pues. Con el "ser" expresamos el ser; con el "tiempo" expresaríamos el no ser: el "tiempo" es énfasis puesto en que los seres, y singularmente nosotros, los humanos, no nos limitamos a ser, sino que no somos. El hombre, el más individuado, el más finito, el más no ser, el más temporal de los seres, ha dado expresión a esta su exclusiva en el "tiempo". El *vivir el tiempo* tiene su raíz en el sentimiento que el hombre tiene de *ser temporal* y por serlo. Pero ya vimos hasta qué punto es la conciencia de la temporalidad requerida por esta misma — o *ser temporal* sería *vivir el tiempo*...

Tal conciencia es la que encontramos identificada con el espíritu poco después, a saber, al encontrar que la individuación culminaba en la de la conciencia y el espíritu, en la personal. Y hemos visto posteriormente hasta qué punto, también, la individualización personal está unida a la muerte. Todo ello parece las premisas de un silogismo cuya conclusión fuera la mortalidad del espíritu. Semejante conclusión parece, a su vez, opuesta al tradicional concepto de la inmortalidad del espíritu. Pero este concepto

¿es de veras el de la inmortalidad del espíritu *de suyo?* Al alma humana sólo le asegura su inmortalidad en definitiva la Bondad divina. Como cualquier otra criatura, el espíritu necesita que la divina Bondad le asista en la *creatio continua* para no desvanecerse en la nada. Nada parece oponerse, en fin, a que el espíritu fuese *de suyo* el más mortal de los seres; a que lejos de ser los seres inferiores los más mortales, lo fuesen los superiores — con la excepción del divino, que sin embargo no sería necesario por ser espíritu, sino por identificarse su esencia y su existencia, identificación que no sería de la esencia del espíritu...; a que el hombre fuese el más mortal de los seres más por ser espíritu que por ser espíritu encarnado, y a que la resurrección de la carne significase más bien la necesidad de la carne para la inmortalidad, en buena congruencia con la falta de individuación y consiguiente infinitud e inmortalidad de las cosas materiales, con la comunicación de los espíritus por la carne y la índole de principio de comunicación que tendría la materia, con la relación entre continuidad e inmortalidad... Las relaciones tradicionalmente establecidas y remachadas entre espiritualidad, individualidad, inmortalidad, infinitud, etc., distarían de ser

evidentes y hasta de estar suficientemente puestas a prueba.

Pero ahí están las almas y los espíritus inmortales, el Ser eterno, los objetos ideales, también eternos o intemporales; ahí, es decir, por lo menos en la fe de los seres humanos o en su filosofía. Y este estar semejante seres y objetos, no "aunque sólo sea en la fe de los seres humanos o en su filosofía", sino "por ser en éstos precisamente", plantea con fuerza irresistible, el problema: por qué el más mortal, el más temporal, el más no ser de los seres ha concebido seres inmortales, eternos, intemporales, el más ser de los seres. Almas y espíritus inmortales y Ser eterno son concebidos como vivientes y como seres — el Ser eterno, como ser sin mezcla de no ser alguno — y hasta como, no ya tan individuados, sino tan individualizados como nosotros, los humanos, y sin embargo como inmortales y eterno, respectivamente. Los objetos ideales han sido concebidos como divididos entre sí e indivisibles en sí en el sentido de afirmaciones como la de que en la bondad o la belleza en sí y por sí no entra ni puede entrar la menor partícula de la maldad o la fealdad, y *por lo mismo* como intemporales. Pero la "vida eterna" de las almas y los espíritus inmortales es concebida

como *estática;* el Ser eterno, expresamente como en absoluto *inmutable, inmóvil;* o sea, que la verdad es que la *eternidad* del último es propiamente *intemporalidad,* y la "vida" divina, la eterna en general, no tendría el sentido de nuestra "vida", ni el de la de los seres vivos inferiores a nosotros — ¿tendrá el de la inmovilidad de la materia? Análogamente, parece que no quepa considerar individuados, ni por ende tampoco individualizados, en el *mismo* sentido, no ya que las cosas materiales, pero tampoco que los seres vivos en general, ni siquiera que los seres humanos, ya que no las almas inmortales, por ser las nuestras, por ser nosotros mismos, al menos los espíritus puros, incluyendo el Ser eterno, ni los objetos ideales. Y encontraríamos — cosa notable — la falta de individuación y la infinitud, la falta de vida, la inmortalidad, la intemporalidad y hasta la idealidad lo mismo en las almas y los espíritus inmortales, el Ser eterno y los objetos ideales que en — la naturaleza inanimada, al menos según la concepción científica de ésta. Pero ¿se tratará simplemente de dar expresión a las relaciones entre vida, movimiento, tiempo, ser y finitud mediante las correlativas entre infinitud e inmovilidad, intemporalidad, no "vida", no "ser"? ¿No

serán, no sólo la inmortalidad de las almas humanas, sino hasta la de los espíritus puros y la eternidad o intemporalidad del Ser eterno y de los objetos ideales, otra cosa que expresión de la individualización personal por la muerte, o coincidirán con ésta en ser principio de individuación, en conjunta oposición a la transformación de unos seres en otros? ¿Serán expresión del no ser de los seres temporales, y singularmente de nosotros, los humanos, no sólo el "tiempo", sino también las almas y los espíritus inmortales, el Ser eterno y los objetos ideales, o serán estos seres y objetos, singularmente el Ser eterno, expresión, con el "ser", del ser de los seres temporales, y singularmente de nosotros, los humanos, y como se opondrían ser y tiempo, lo harían Dios y tiempo? ¿Se concebirá el hombre singularmente a sí mismo como un ser situado entre el ser y el no ser, el ser y el tiempo, Dios y el tiempo, si no entre lo natural inanimado y lo sobrenatural y suprasensible, entre lo material y lo espiritual e ideal, lo uno y lo otro con su infinitud, intemporalidad, idealidad, lo uno y lo otro los dos infinitos entre los cuales sería el hombre, espíritu encarnado, carne, materia espiritualizada?... Pero, ¿de dónde semejantes expresiones y manera de concebirse?

—La necesidad de destacar la individuación, para mostrar la temporalidad *sui géneris* del hombre, no debe indicar que se niegue — la comunicación, en que están hasta los seres más individualizados: las partes de la materia, los seres vivos inferiores a nosotros, los humanos, nosotros, las almas y los espíritus inmortales, el Ser eterno, los objetos ideales, los miembros de cada uno de estos grupos entre sí y con los de cada uno de los demás grupos. ¿Hechos últimos, la comunicación y la individuación, el ser y el no ser? ¿O significará *comunicación — trascendencia*, siendo ésta de la individualidad hacia alguna comunidad, y el hombre, el más temporal de los seres, creerá en seres sobrehumanos y cosas intemporales, o filosofará sobre ellos, por ser él mismo también intemporal y sobrehumano en alguna forma, por alguna vía — de trascendencia — inmanente y ya autosuficiente? ¿Cabrá *en* el más finito de los seres la infinitud? ¿Reproducirá esta estructura la dialéctica temporalidad de la cacia, estando en su fugacidad su "temporalidad", en su morosidad su "divinidad"; siendo caricias angélicas, divinas, aquellas que "transportan" hacia lo sobrehumano, lo sobrenatural, lo trascendente en el hombre, y caricias diabólicas aquellas que amenazan

"hundir", no en lo natural, sino en lo humano mortal?... ¿O entrará en la temporal finitud del hombre el no poder "saber", con "certidumbre", de su infinitud? — El problema parece, como ven ustedes, el cuento de nunca acabar — pero estas conferencias tienen que acabarse, y que acabarse ya ahora mismo, por fortuna. Permítanme acabarlas, pues, declarando lo siguiente. Una antropología no puede ser acabada si no acaba en una teología. No tanto no podemos empezar a hablar de Dios sino hablando primero de nosotros mismos, cuanto no podemos acabar de hablar de nosotros mismos sino hablando por último de Dios. En estas conferencias hemos empezado, nada más, a hablar de nosotros mismos. Empezar, tampoco nada más, a hablar de Dios, había de quedarse para otra serie de conferencias. ¿Por qué no tengo todavía qué decir sobre el tema? ¿Por qué lo que tuviera que decir no cupiera en estas conferencias? ¿Por qué quiero volver a Monterrey, y para que me inviten a hacerlo, reservarles un motivo, si mi suerte alcanza a que lo sea el insinuado?

INDICE

1ª Las exclusivas del hombre. La mano 13

2ª La caricia 55

3ª La caricia (Continuación)..... 87

4ª El tiempo 113

5ª El tiempo (Conclusión) 151